REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

PREMIÈRE ANNÉE. — NUMÉRO 4

OCTOBRE 1920

LA VIE ÉRÉMITIQUE AU MOYEN AGE (*fin*)... Dom L. Gougaud ... 313

NOTES ET DOCUMENTS :

A PROPOS DE LA CONTEMPLATION MYSTIQUE ..... J. de Guibert..... 329

LES PLUS ANCIENS TEXTES ASCÉTIQUES CHRÉTIENS : II. *LE PASTEUR D'HERMAS*. F. Cavallera 351

L'ORIGINE VÉRITABLE DES HOMÉLIES PNEUMATIQUES..... Dom A. Wilmart... 361

LES TRAVAUX DE Mgr WAFFELAERT SUR LA MYSTIQUE..... Chan. J. Mahieu.... 377

COMPTES RENDUS :

CHAN. SAUDREAU : MANUEL DE SPIRITUALITÉ ; IDÉAL DE L'AME FERVENTE. *CHAN. TOUZERY*: THÉOLOGIE ASCÉTIQUE, I. *R.P. BOUCHAGE*: CATÉCHISME ASCÉTIQUE ET PASTORAL (J. de Guibert). — *Mgr LAVEILLE:* L'ABBÉ H. CHAUMONT (H. Lalande)..... 382

CHRONIQUE 392

BIBLIOGRAPHIE..... 402

TABLES DU TOME 1..... 409

ADMINISTRATION

TOULOUSE
9, rue Montplaisir, 9

PARIS (VIIe)
5, place Saint-François-Xavier, 5

Tous droits réservés.

VOIR AVIS AU VERSO

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

FRANCE et BELGIQUE..... **12 fr.** — UNION POSTALE..... **15 fr.**

Un Numéro séparé : **4 fr.**

L'abonnement est annuel et part de janvier.

ADMINISTRATION { Toulouse, 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.
Paris (7e), Bureaux des *Etudes*, 5, place Saint-François-Xavier. *Chèques-postaux*, Paris, c/c. 155-55.

Tout ce qui concerne la **RÉDACTION** doit être adressé au *Secrétaire* de la Revue, le R. P. J. DE GUIBERT, 9, rue Montplaisir, Toulouse.

AVIS IMPORTANT

Tout abonnement inscrit court jusqu'à ordre contraire. Il est considéré comme renouvelé pour un an si le **premier numéro** de l'année est accepté par l'abonné. En ce cas l'abonné ne peut refuser la traite qui lui sera présentée, *à défaut de paiement antérieur* dans les deux mois qui suivront la première livraison de 1921 ; les frais de recouvrement sont à la charge de l'abonné.

Le *mode de paiement* le plus commode et le plus économique est donc :

1) **Pour les abonnés de France**, l'envoi d'un chèque-postal à l'*Administrateur de la Revue*, Toulouse, 9, rue Montplaisir, *compte-courant, Toulouse, 593.*

(Ceux de nos abonnés qui ont des paiements à faire à l'Administrateur des *Etudes*, comptes-chèques-postaux M. JALABERT, *Paris, 155-55*, peuvent y joindre le montant de leur abonnement à la *Revue*, en ayant soin de spécifier exactement cette destination).

2) **Pour les abonnés de l'Etranger**, le chèque-postal ou le mandat-poste international dans les pays qui en délivrent pour la France (Belgique par ex.). Sinon : un chèque payable dans une banque française. Les chèques de banque non payables à Toulouse ou à Paris doivent être majorés de 1 fr. pour frais de recouvrements.

NOTA.— Avoir soin de répéter sur le talon des chèques-postaux et mandats le **nom de la Revue** et **l'adresse de l'Abonné.**

Toulouse. — Imprimerie Catholique Saint-Cyprien. — I. VIDAILLON

LA VIE ÉRÉMITIQUE

AU MOYEN AGE

(Suite)

V. Rapports des ermites avec le siècle. — L'ermite a renoncé au siècle. Celui qui demeure fidèle à ses observances trouve ses délices dans la solitude; il ne cherche pas à la quitter pour frayer avec les séculiers. Ses besoins sont si limités et sa vie est si bien ordonnée qu'il a rarement à solliciter des secours (152). C'est lui, au contraire, qui, de diverses manières, sera le bienfaiteur des gens du siècle.

Hôte de la forêt, il en connaît, mieux que personne, les voies d'accès et les sentiers. Souvent il aura l'occasion d'indiquer le chemin au passant ou de remettre dans sa route le voyageur égaré (153). Si le jour est sur son déclin, il retiendra le voyageur ou le chevalier errant sous son toit et partagera avec lui son frugal repas. Si c'est une femme seule qui se présente à lui, par le guichet entr'ouvert il lui expliquera qu'il ne peut l'hospitaliser, car ce serait « fausser son vœu » (154), mais, lui ayant offert de quoi calmer sa faim et sa soif, l'ayant réconfortée par ses avis paternels, il lui montrera la « sentelette » qui mène à une maison peu éloignée où elle trouvera un gîte sûr pour la nuit.

(152) Il arrivait aux évêques de recommander des ermites à la charité des fidèles. Voir *Registre de Waynflete*, cité par Bridgett, *Eucharisty*, p. 228 n.; *Reg. de Robert Rede* (*Sussex Rec. Soc.*, VIII, 1908, p. 54-55),

(153) *Huon de Bordeaux* (xiie s.), *éd. citée*, p. 88, 92. Voir les textes cités ci-après.

(154) *Berte aus gr. piés*, p. 66.

Les chansons de geste et les romans d'aventure des douzième et treizième siècles contiennent de nombreux épisodes où l'on voit l'ermite servir de guide et exercer l'hospitalité. Le roman de Tristan et la geste de Girart de Roussillon sont particulièrement instructifs à cet égard. Tristan et Girart sont en proie à de violentes passions. Le premier, ayant par malheur bu le « vin herbé » (155) à la coupe où Iseut a aussi trempé ses lèvres, est dominé par son amour pour l'épouse du roi Marc, et mène avec elle une existence d'*outlaw* dans la forêt de Morrois. Girart vaincu est dévoré par une autre passion, par la haine et le désir de la vengeance. Pour l'un comme pour l'autre, l'ermite est le conseiller, le consolateur, l'homme spirituel qui s'efforce de faire pénétrer la douceur, la lumière, le repentir dans ces cœurs tumultueux. Mieux que bien des récits historiques ou soit-disant tels ces poèmes nous font pénétrer dans les sentiments et les mœurs du temps (156).

Eilhart d'Oberg (vers 1175) rapporte comment Tristan chevauchant devers Carhaix, par les landes de Bretagne, reçut l'hospitalité d'un ermite nommé Michel (157). Mais les rapports de Tristan et d'Iseut avec frère Ogrin, dans la forêt de Morrois, en Cornwal, tels qu'ils sont racontés par le minnesinger allemand et par le trouvère Béroul (vers 1150) méritent particulièrement de retenir l'attention.

Une première fois, Tristan et Iseut, ayant découvert par aventure la cellule d'Ogrin, sont reçus avec bonté par le vieillard, appuyé sur sa « potence » (158). Ils lui confient

(155) Ou « lovendrinc », comme Béroul lui-même appelle le philtre (v. 2138).

(156) « L'auteur de *Girart de Roussillon* nous offre des peintures exactes de son époque. Aucun auteur contemporain ne nous fait pénétrer si avant dans le XIIe siècle » (Gaston Boissier, *Art. cité*, p. 254).

(157) Eilhart, *Tristrant*, *éd.* Fr. Lichtenstein, Strasbourg, 1877, v. 5488 sq.

(158) *Ed.* Ernest Muret (*Les classiques fr. du m. âge*), Paris, 1913, v. 1368.

leur grande détresse. Iseut en pleurs se jette à ses pieds, lui crie merci et lui fait cette confession :

Sire, por Dieu omnipotent,
il ne m'aime pas, ne je lui,
fors par un herbé dont je bui,
et il en but : ce fut pechiez.
Por ce nos a li roi chaciez (159).

Ogrin écoute paternellement les confidences des deux aventuriers qui « gisent en péché » ; il les excite à repentance et leur donne abri pour la nuit. A ce propos, le trouvère fait observer qu'en hébergeant une femme l'ermite donna une entorse à sa règle de vie (160). Mais il juge l'occasion favorable pour leur faire entendre la voix du devoir et les amener à changer de vie :

L'ermite Ogrins mot les sarmone,
du repentir consel lor donne.
Li hermites sovent lor dit
les profecies de l'escrit,
et mot lor amentoit sovent
l'ermite le Dé jugement (161).

Il réussit, lors d'une seconde rencontre, à obtenir qu'ils se séparent et à les décider à faire connaître leur résolution au roi Marc. C'est lui, le clerc, qui écrit le message sur parchemin et qui le scelle (162). La nuit, « après solel couchier », Tristan monte à cheval et va porter le « bref » à Lancien, où réside le roi. Quand la réponse arrive, c'est encore Ogrin qui la déchiffre et la commente. Les conditions sont acceptées. Les deux amants se sépareront. Iseut sera rendue à Marc. Avant leur départ, l'ermite va au

(159) Béroul, v. 1412-1416. — Chez Béroul (v. 2133-2141), l'effet du breuvage est limité à une durée de trois ans. D'après Eilhart (v. 2279-2300), Tristan et Iseut doivent rester perpétuellement sous l'influence du « lovendrinc », mais au bout de quatre ans son efficacité commence à diminuer.

(160) « Por eus esforça mot [moult] sa vite [vie] » (v. 1422).

(161) Béroul, v. 1393-1398.

(162) Béroul, v. 150.

Mont (163) acheter de riches étoffes, « pailes, vairs et gris et hermine » pour Iseut, dont les vêtements sont en lambeaux.

Dans le roman en prose, Tristan fou se rend aussi à la maisonnette d'un ermite, qui lui donne souvent à manger. Un jour, l'ermite est en oraison devant sa porte, quand Tristan accourt l'épée à la main. Le bon ermite rentre et ferme la porte sur lui. Il passe du pain par une petite fenêtre à Tristan, qui s'endort après avoir mangé. L'ermite en profite pour lui prendre son épée (164). L'homme retranché dans la paix de la solitude est ennemi de toute violence : *Ecclesia abhorret a sanguine.* Perceval le Gallois se désarme de lui-même en approchant d'un ermitage (165). L'ermite Trevigent fait un grief au chevalier d'avoir osé porter les armes un jour de Vendredi saint. Mais il se confesse, l'ermite l'absout et lui donne la communion (166).

Ce n'est pas sans peine que le solitaire qui reçut sous son toit Girart de Roussillon, accompagné de Berthe, sa femme, parvint à détourner le chevalier ulcéré d'assouvir sa vengeance contre son suzerain. Comme Iseut, Berthe se jette aux pieds de l'ermite, implorant sa pitié et disant : « Sire, pour Dieu, grâce pour ce malheureux ! » Girart enfin apaisé se conforme aux salutaires avis du vieillard et promet d'accomplir la pénitence qui lui est imposée. Elle consiste à renoncer pour un certain temps à l'usage du cheval et des armes (167). C'était là une peine assez souvent prononcée dans les ordres de chevalerie (168).

(163) Probablement au Mont-Saint-Michel de Cornwall. Voir J. Loth, *Contribution à l'étude des romans de la Table Ronde*, Paris, 1912, p. 86-87 et Gertrude Schoepperle, *Tristan and Isolt : A Study of the Sources of the Romance*, London et Frankfurt, 1913, p. 274. Dans Eilhart (v. 7384), il est question de la foire qui se tenait à « Michelsteine ».

(164) A. Loeseth, *Le roman en prose de Tristan (Bibl. de l'Ec. des H. Etudes, Sc. philol. et hist., fasc.* 82), Paris, 1891, p. 85.

(165) *Ed.* Potvin, v. 7711 sq.

(166) *Ed. cit.*, v. 7734 sq. ; Wolfram d'Eschenbach, *Parzival und Triturel*, *éd.* Martin, Halle, 1900, IX. v. 400.

(167) *Girart de Roussillon, éd. cit.*, p. 238.

(168) *Hist. lit. de la France*, XV, 56.

Hôte, scribe, homme de bon conseil, instrument de paix et de concorde, enfin convertisseur, c'est dans l'exercice de ces rôles variés de bienfaisance et de zèle que nous apparaît presque toujours l'ermite des chansons de geste.

Il arriva parfois que les pécheurs réconciliés avec Dieu par son ministère se sentirent eux-mêmes attirés par la vie de solitude (169). C'est ce qui arriva notamment à deux chevaliers, amis des tournois et remplis de projets meurtriers, qui furent convertis par un ermite du bois de Colan en Tonnerois. Ayant confessé leurs péchés, ils ne voulurent plus qnitter l'ermitage, où ils avaient trouvé la paix de l'âme (170). Ce petit groupement d'ermites devint le noyau de la fondation de Molesme.

Non seulement les grands pécheurs, mais les religieux eux-mêmes aimaient à manifester leur conscience à un pieux ermite. Des moines et des prêtres venaient consulter Godric, qui cependant n'était pas prêtre lui-même (171) ; et Richard Rolle de Hampole, également laïque, pratiquait, on l'a vu, la direction spirituelle et composait des ouvrages de mystique.

On lit fréquemment qu'avant de prendre une grave décision des gens perplexes tinrent à exposer leurs doutes à un ermite et à solliciter ses lumières (172). Certains solitaires passèrent pour doués du don de prophétie (173).

Une des oraisons du pontifical d'Edmond Lacy citée plus haut rappelle à l'ermite qui fait profession qu'il devra

(169) Chez Chrestien de Troyes ou son continuateur, Perceval se retire finalement dans un ermitage. — Voir *Moniage Guillaume* et *Le dit du chevalier qui devient hermite*, éd. A. Jubinal, I, p. 359.

(170) *Vita Roberti Molismensis*, I (Boll., Avril, III, 677).

(171) *Vita Godrici*, cap. 123, 136, 141, etc. — D'Étienne de Muret, qui n'était que diacre, son biographe dit : «Veniebant ad eum undique multi suae salutis monita cupientes. » (*Cap.* 22. Cf. *cap.* 30). — *Vita Bari. Farn.*, II, 15.

(172) Voir *Chrétientés celtiques*, p. 104.

(173) Matthieu Paris, *Chronica Majora*, *éd.* Rolls, II, p. 386-387. Cf. Clay, *Op. cit.*, ch. xii.

vivre « dans les saintes veilles, les jeûnes, le labeur, la prière et la pratique des œuvres de miséricorde » (174). Multiples, on l'a déjà vu, furent les œuvres de miséricorde et de zèle auxquelles se vouèrent les gens vivant en ermitage. Il en est qui rendirent à la société des services d'un intérêt général. Certains s'employèrent à réparer les routes, d'autres se constituèrent gardiens de ponts ou percepteurs de péages, d'autres gardiens de phares (175). On montre encore sur une dune qui domine la côte sud de l'île de Wight une vieille tour où un ermite allumait chaque soir un feu pour guider les navigateurs (176).

*
* *

VI. Vrais et faux ermites. — La vie érémitique, qui avait produit une si belle floraison de sainteté en Orient, assura aussi, dans les siècles du moyen âge, la sanctification d'innombrables âmes. Qu'on songe seulement aux si nombreux fondateurs d'ordres qui l'ont pratiquée et qui ne l'auraient jamais abandonnée si des devoirs impérieux ne s'étaient imposés à leur zèle, et l'on se fera une idée de l'enthousiasme qui régnait à cette époque. Par les éloges qu'ils firent de la vie érémitique, des saints et des écrivains spirituels contribuèrent beaucoup à pousser les ascètes vers les montagnes et les forêts. S. Pierre Damien y contribua plus qu'aucun autre. Pour lui « le désert est un paradis délectable. Les fleurs les plus belles et les plus odorantes, les roses de la charité, les lys de la chasteté, les violettes de l'humilité y croissent à l'envi. Là aussi on respire l'odeur de la myrrhe, c'est-à-dire le parfum de la parfaite mortification, et le suave encens de la prière» (177).

(174) Voir § 1, p. 214.

(175) *Registre de Waynflete*, *loc. cit.* : Clay, *Op. cit.*, p. 50, 52, 71, 202 et ch. v. — Moschus (*Pratum spirituale* 24 ; P. G , 87, III, 2569) a décrit la vie charitable de l'ermite Cuziba.

(176) Ermitage de sainte Catherine, à Chale Down (Ile de Wight) à la date de 1312. Voir Clay, *Op. cit.*, p. 52 et pl. xxi.

(177) Pierre Damien, *Liber qui dicitur Dominus vobiscum* (*Opusc.* xi), *cap.* 18 (P.L., 145, 246).

Naturellement les écrivains ascétiques se plurent à instituer des parallèles entre la vie cénobitique et la vie solitaire, les uns tenant pour la supériorité de la première, les autres, de la seconde. Quelques uns invoquaient l'autorité de S. Benoît, père des moines d'Occident, en faveur de la supériorité de la vie cénobitique. Mais Pierre Damien remarque que, loin de défendre aux cénobites l'accès du désert, S. Benoît les exhorte même à s'élever à cet état plus parfait. Les luttes spirituelles y sont certes plus âpres et plus continues, mais plus glorieux aussi sont les triomphes (178).

Deux siècles plus tard, l'Anglais Richard Rolle ne décrit pas avec moins d'enthousiasme la grandeur de la vocation érémitique dans son *Incendium amoris* et dans ses autres ouvrages. Certains, dit-il, se contentent d'une argumentation par trop sommaire en lançant, comme un reproche à l'adresse des ermites, le *Vae soli* de l'Écriture. Incontestablement celui-là est bien seul avec qui Dieu n'habite pas ; mais le pieux ermite, dont la vie est pleine de Dieu, n'est point seul. Ceux qui n'apprécient pas la valeur ascétique de la vie solitaire ne la connaissent pas. « En vérité, poursuit Richard Rolle, la lutte contre les tentations est plus dangereuse au désert, mais la couronne de l'ermite n'en sera que plus glorieuse et les fruits de salut plus suaves... Grande est donc cette vie, si elle est magnifiquement pratiquée » (179).

Giraud de Cambrie, de son côté, ennemi déclaré des moines, n'a que des éloges pour les solitaires du pays de Galles, sa patrie. « Nulle part, dit-il, on ne peut voir des

(178) Pierre Damien, *Epist.* 12 *ad J. abbat.* (P. L., 144, 392-396). Voir aussi l'*Opusc.* xv (P. L., 145, 336-337).

(179) R. Rolle, *Incendium Amoris*, cap. 13, 14, *éd.* M. Deanesly, p. 179-82. Du même, Ms. B. 2-7 de Trinity College (Dublin), cité par Hortsmann. Hugues de S. Victor dit : « Non est solitarius cum quo est Deus » (*De Arrha Animae*, P. L., 176, 954).

ermites et des anachorètes d'une plus grande mortification et menant une vie plus spirituelle » (180).

Un type d'ermite accompli nous est offert, au onzième siècle, sur le sol français, entre tant d'autres, dans la personne du prêtre Anastase, ancien moine du Mont-Saint-Michel, retiré d'abord sur l'îlot de Tombelaine, puis dans les Pyrénées. Homme d'une grande austérité de vie, auteur d'un traité théologique (181), il est en relation avec S. Hugues, abbé de Cluny, qui l'a en haute vénération, et S. Anselme exprime le désir de le compter parmi ses correspondants (182).

L'homme de solitude qui, par l'humilité, la chasteté et les autres vertus religieuses, travaille inlassablement, loin des bruits du monde, à sa sanctification est donc l'objet de l'estime et de la vénération des meilleurs juges. Toutefois, les hommes versés dans la connaissance du cœur humain et des choses de Dieu n'ignorent pas la vivacité des tentations qui surgissent dans les déserts. « Tu t'engages, mon frère, dans une voie ardue, toi qui veux suivre les Paul, les Antoine et les Macaire », écrit l'un d'eux à un moine qui se retire dans un ermitage (183). Une maxime ancienne avertissait les religieux vivant sous l'obédience d'un abbé qu'ils avaient à exercer leur vigilance spécialement en ce qui touche trois péchés capitaux : gourmandise, luxure, avarice. Quand aux solitaires, ce n'est pas contre trois péchés, mais contre cinq (*acedia*, vaine gloire, orgueil, tristesse et colère) qu'ils auront à se tenir en garde (184). Aussi S. Jean Climaque regardait-il comme aussi périlleux d'embrasser la vie solitaire sans s'être débarrassé des infir-

(180) Giraud, *Descriptio Cambriae*, I, 18.

(181) Anastase, *De veritate corporis et sanguinis Christi Domini* (P. L., 149, 433-436).

(182) S. Anselme, *Ep* I, 3 (P. L., 158, 1067).

(183) Étienne de T., *Ep.* 159 (P. L , 211, 445-446).

(184) *Scholion 14 ad Scalam Paradisi* (P. G., 88, 1119-1120).

mités de l'âme que de se jeter en pleine mer et d'espérer gagner le port sur une planche de fortune (185).

Ives de Chartres paraît avoir été fortement impressionné par les multiples épreuves qui atttendent l'ascète livré à ses seules forces. « Je ne condamne pas la vie des anachorètes, déclare-t-il, mais je préfère la vie en communauté. » Et il donne les raisons de cette préférence : « La vie solitaire est inférieure à la vie monastique, car on n'y renonce pas à sa volonté, et elle est remplie de pensées importunes, qui, comme des mouches infiniment petites sortant du limon de la terre, volent dans les yeux de l'âme et l'arrachent à sa tranquillité. » Il ajoute : « Je dis cela, non pas d'après des conjectures, mais d'après l'expérience de ceux qui m'ont appris la vérité. Nous les avons vus mener en communauté une existence digne de louanges, puis lorsqu'ils se furent consacrés à la vie solitaire, nous savons, d'après leur propre confession, qu'ils tombèrent misérablement (186). »

Les assauts diaboliques contre les solitaires, tels que les décrivent les hagiographes du moyen âge, ne le cèdent guère en violence aux tentations extraordinaires d'un S. Antoine. Qu'on lise notamment les épreuves de S. Guthlac et de S. Godric. En dehors des récits hagiographiques, la littérature du moyen âge a largement exploité le thème des tentations d'ermites. Contes, fabliaux, *exempla* destinés à illustrer la prédication l'ont cultivé avec complaisance. Souvent les situations et le langage sont assez hardis, mais le narrateur, malgré ses crudités d'expression et de mise en scène, ne poursuit généralement qu'une fin, l'édification. Il faut se souvenir que les œuvres les plus diverses de ton circulaient librement dans les cercles lettrés du moyen âge. De graves auteurs ont écrit des chansons bouffonnes ou légères (187) ; et les manuscrits de l'époque

(185) S. Jean Climaque, *Scala*, 27 (P. G., 88, 1097-1098).
(186) *Ep.* 256 (P. L., 162, 261-262).
(187) S. Bernard, au témoignage de Bérenger, aurait composé dans

offrent souvent un étonnant mélange de pièces gauloises et de traités d'ascétisme, de contes cyniques et de contes dévots (188).

Dans les récits que nous envisageons le solitaire a principalement à lutter contre des tentations de jalousie, d'envie, d'orgueil et de luxure. Tantôt il résiste, tantôt il succombe. Dans un cas comme dans l'autre, le conteur fait tourner son récit à l'édification du lecteur ou de l'auditeur. Un ermite est jaloux d'un larron, qui, d'après lui, gagne trop facilement le paradis (189). Un autre, présomptueux et mal préparé à la rude vie qu'il a embrassée imprudemment, s'impose, dès le début, des mortifications que son corps ne peut supporter. Il veut vivre d'emblée comme un ange et il échoue lamentablement. L'un de ces présomptueux a la sagesse de regagner son monastère d'origine, au bout de sept jours, et d'y reprendre son ancienne vie (190). Un autre tombe dans une faute grossière, qui lui prouve qu'en dépit de ses longues années d'austérité il est resté fragile et qu'il ne s'est pas impunément départi de l'esprit de conseil et de vigilance (191). Particulièrement abondantes et dramatiques

sa jeunesse « cantiunculas mimicas et urbanos modulos » (*Apologeticum Abelardi*, inédit, cité par B. Hauréau, *Des poèmes latins attribués à S. Bernard*, Paris, 1890, p. iv. Mais ces compositions légères seraient antérieures à l'entrée de Bernard à Cîteaux (E. Vacandard, dans la *Rev. des questions historiques*, t. 49, 1891, p. 224). Voir, d'autre part, les *Versus et ludi* d'Hilaire, chanoine d'Angers, publiés par J. J. Champollion-Figeac. Paris, 1838.

(188) Sur la promiscuité des genres dans les Mss. du moyen âge, voir Hauréau, *Notices et extraits*, XXIX, 2, p. 250 ; J. Bédier, dans l'*Hist. de la langue et de la litt. française* de Petit de Julleville, t. II, p. 94-95 ; P. S. Allen, *Mediaeval Latin Lyrics* (*Modern Philology*, VI, p. 80 note).

(189) Jacques de Vitry, *Exempla*, *éd.* T. F. Crane, London, 1890, n° 72, p. 32-33 ; *De l'ermite qui se désespéra pour le larron* (Méon, *Nouv. recueil*, II, p. 202-215) ; *Le Chevalier au Barizel* (Barbazan, *Fabliaux et contes*, t. Ier, 208) ; *The eremyte and the owtelawe* (*éd. citée*, p. 91-104).

(190) *De Johanne abbate*, éd. Ph. Jaffé, *Die Cambridger Lieder* (*Zeitschrift für deutsche Altertum*, XIV, 1869, p. 469). Cf. P. von Winterfeld, *Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters*, München, 1913, p. 43 à 431.

(191) Marbode, *Carmina varia*, xxxv (P. L., 171, 1671).

sont les histoires qui montrent l'ermite assailli par les tentations de la chair (192).

La prudence et les obligations de son vœu de chasteté faisaient à l'ermite une loi d'écarter la femme de sa demeure (193). « Fugito feminas, qui Christum amare voluntarie vovisti », répète, après tant d'autres maîtres, Richard Rolle de Hampole (194). Mais le diable, qui utilise tous les moyens pour perdre le solitaire, est fertile en ruses. A l'instigation de quelques débauchés, une femme de mœurs dépravées se rend, la nuit, à la cabane de tel ermite qu'on lui a désigné. L'ermite lui refuse l'entrée de sa logette ; mais elle se dit égarée ; les bêtes de la forêt font entendre leurs cris. elle a peur, et la nuit est froide. Par compassion, l'homme de Dieu lui donne asile et allume du feu pour la réchauffer. Aussitôt la tentatrice révèle brutalement la perversité de ses desseins. Que fait l'ermite ? Sans tergiverser, il expose au feu son doigt, sa main, son bras, et la cuisante brûlure, avivant la crainte des peines éternelles, réduit à néant la conspiration du diable et de l'intruse. Ce récit a été très populaire au moyen âge. Il forme un épisode de la vie de Martinien, ermite en Palestine, à la fin du quatrième siècle (195). On le rencontre, avec certaines variantes de détail, dans les *Vitae Patrum* et dans l'*Historia monachorum* de Rufin (196). On le retrouve dans la vie de Guil-

(192) Une miniature du XIVe siècle représente un ermite tenté par le diable, chez Jusserand, *English Wayfaring Life*, p. 139 ; une autre, tirée du Ms. Cotton, Tiberius, A. vii, f. 56, du Br. Mus., chez R. M. Clay, *Op. cit.*, pl. 31.

(193) Sur le vœu de chasteté et ses obligations, voir plus haut (§§ 1, 4 et 5) et *Berte aux gr. piés*, p. 65, 66 ; Béroul, *Tristan*, v. 1422. — La présence des femmes était interdite dans certaines îles d'Irlande et de Grande-Bretagne, où étaient établis des *asceteria*. Voir *Vita Barthol. Farn.*, 16, p. 309 ; Giraud le Cambrien, *Typographia Hiberniae*, II, 4 ; *The round towers of Ulster* (*Ulster Journal of Archaeology*, IV, 1856, p. 181-182).

(194) *Melum contemplativorum*, cité par Horstmann, *Yorkshire writers*, II, p. xxvii.

(195) *Vita Martiniani*, I (Boll., Févr., II. 166 sq.)

(196) *Vitae Patrum*, v, 37 (P. L., 73, 883) : *Hist. monach.*, I. (P.L. 21, 399).

laume Firmat, qui vécut au onzième siècle (197), et dans d'autres documents hagiographiques encore (198). Finalement les auteurs de contes et les compilateurs de légendes à l'usage des sermonnaires se sont emparés de ce thème fameux (199). Dans certaines versions, l'exemple héroïque de l'ermite amène la conversion de la tentatrice (200). Par contre, dans un conte, le diable, qui a « bouté » l'ermite en tentation, arrive à ses fins ; mais le pécheur ne tarde pas à se repentir, et il expie sa faute dans une rude pénitence (201).

Le thème de l'ermite qui, ayant cédé sur un point aux sollicitations du diable, croyant s'arrêter sur la pente du mal au degré qui lui plairait, mais qui se trouve entraîné dans toute une série de fautes, qui s'enchaînent les unes aux autres, fut également fort exploité par le folklore médiéval (202).

Il fallait signaler en passant ces productions littéraires pour faire connaître la place qu'occupa l'ermite dans l'imagination populaire aux grands siècles religieux.

(197) *Vita*, I, 8 (Boll., Avril, III, 337-338).

(198) P. Rabbow, *Die Legende des Martinian* (*Wiener Studien*, XVII, 1895, p. 253-293).

(199) *De muliere quae voluit decipere heremitam*, éd. Th. Wright, *A Selection of Latin Stories*, London, 1842, p. 18-19 ; Jacques de Vitry, *Exempla*, *éd. citée*, p. 103 (Cf. p. 236-237) ; *De l'armite que la femme vouloit tempter*, *éd.* A. Keller, *Zwei Fabliaux*, Stuttgart, 1840, p. 24-39 ; J. A. Herbert, *Catalogue of Romances in the Dep. of Mss. in the British Museum*, London, 1910, p. 20, 53, 66, 468 et 563.

(200) Dans le fabliau *Du duc Malaquin*, l'ermite se coupe la langue avec les dents et la crache au visage de la femme. Cet acte héroïque, accompagné d'un miracle, convertit le duc (*Ed.* Méon, *Nouv. recueil*, II, p. 279-292). Cf. S. Jérôme, *Vita Pauli eremitae*, 3 (P. L., 23, 20).

(201) *D'un hermite qui avoit une Sarrazine par l'enhortement de l'ennemi* (A. Keller, *Zwei Fabliaux*, p. 7-23).

(202) *De heremita qui incidit in ebrietatem*, éd. Th. Wright, *Op. cit.*, p. 83-84 ; *De l'ermite qui s'enyvra* (Méon, *Nouv. rec.*, II, p. 173-186) ; *De l'ermite que le diable perdit avec un coq* (*Ibid.*, p. 362-393) ; *Miracle de Jehan le Paulu* (*Mir. de N.-D.*, *éd.* G. Paris, et U. Robert, p. 94) ; Luzel, *Légendes chrétiennes de la Basse-Bretagne*, Paris, 1881, t. II, p. 97-109. A propos de ce dernier conte, voir E. Ernaut, dans *Mélusine* (IV, 1888-89, 20-21).

Voyons maintenant, en nous appuyant, cette fois, sur des témoignages vraiment historiques, comment, par leur conduite immortifiée et désordonnée, certains ermites donnèrent prise aux critiques des contemporains et compromirent une institution, dont ils formaient le déchet.

Dans une lettre adressée aux moines de Coulombs, Ives de Chartres a résumé les griefs que l'on pouvait formuler, au début du douzième siècle, contre certaines catégories d'ermites : « Je n'entends pas blâmer la vie des anachorètes, écrit-il, je veux dire de ceux qui, formés dans les monastères à la discipline régulière, se retirent au désert avec la permission de leurs supérieurs, de ceux pour qui la solitude est un paradis et la ville une prison... Mais quand je vois des hommes quitter leur profession et, couverts de peaux de mouton, parcourir en tous sens les bourgs, les châteaux, les cités, visant par la négligence de leurs vêtements, par la grossièreté de leur nourriture, à éblouir les peuples de leurs mérites, ambitieux de devenir maîtres sans jamais avoir été disciples..., ces hommes je ne les considère ni comme des solitaires, ni comme des cénobites, ce sont des gyrovagues ou des sarabaïtes (203). »

Insoumis, n'agissant que sous l'impulsion de leur volonté propre, vagabonds et indisciplinés, ou, pour employer la terminologie usitée dans les cloîtres, gyrovagues et sarabaïtes, tels étaient ces hommes, qui ne ressemblaient aux vrais solitaires que par la peau de mouton traditionnelle, dont ils s'affublaient pour tromper le public.

A la même époque, Robert d'Arbrissel déplore l'hypocrisie de ceux qui allaient récitant de longues prières pour capter la faveur des simples (204), et Abélard stigmatise les habitudes irrégulières des religieux vivant, loin des monastères, deux ou trois ensemble ou même seuls, dans des

(203) *Ep.* 192 (P. L., 162, 201).

(204) *Sermo domni Roberti ad Comitissam Britanniae*. éd. Petigny, dans la *Bibl. de l'Ec. des Chartes*, V, 1854, p. 233.

granges ou dans des lieux appelés *obedientiae*, où régnait tout autre chose que l'obéissance (205).

Le vagabondage des solitaires que le second concile in Trullo (692) s'était efforcé de refréner en Orient était devenu, au moyen âge, une des principales plaies de l'érémitisme occidental (206). A la suite des Croisés, toute sorte de gens, les uns par piété sincère, mais beaucoup par ennui de la solitude, et sans avoir obtenu les permissions requises, avaient entrepris la visite des lieux saints (207). Les plaintes abondent contre ces faux pèlerins et ces faux ermites, parfaits gyrovagues et « simulateurs de religion », comme les appelle le chanoine Payen Bolotin, disciple d'Ives de Chartres (208).

Dans les siècles du bas moyen âge, ces habitudes d'indiscipline, cause de scandale pour les vrais ermites, semblent s'être particulièrement développées en Angleterre (209). Fort significatifs sont certains passages de *Piers the Plowman* (seconde moitié du XIVe siècle) où sont dépeints, d'après nature, ces ermites inobservants (*lewede eremytes*), coureurs de grands chemins, mendiants, faux prophètes et grands buveurs de bière (210).

(205) *Ep. 8 ad Heloissam* (P. L., 178, 265).

(206) Can. 41 (Mansi, XI, 964).

(207) *Belli sacri historia*, éd. Mabillon et Germain, *Museum Italicum*, Lut. Paris, 1687, t. Ier, 207-210. Cf. *Hist. litt. de la France*, XI. p. 2 note.

(208) « Ordinis expers, ordo nefandus, pellibus agni. — Cum sit amictus, relligiosus vult reputari... — Cum sit avarus, corde lupinus, vestibus agnus... — Sit simulator relligionis dum tunicatur... — Claustra relinquit, saepe vagando circuit urbes. » Payen Bolotin, *De falsis heremitis qui vagando discurrunt*, pièce éditée partiellement dans l'*Hist. litt. de la France*, XI, p. 1-2, et complètement par Wilhelm Meyer, *Zwei Gedichte, etc.* (*Nachrichten von der kön. Gesellshaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. hist. Kl.*, 1908, p. 386-395.) — Voir encore Pierre Damien, *Opusc.* XII, cap. 24 : *De eremitis qui in vagatione sunt positi* (P. L., 145, 277-278); Jean de Salisbury, *Polycraticus*, VII, 21 (P. L., 199, 691-696).

(209) « Girovagi, qui sunt scandalum heremitarum » Rolle de Hampole, *Incendium amoris*, p. 183).

(210) *Piers the Plowman*, *édit.* Skeat, B. Prol. v. 53 sq. (p. 6); c, x,

Mais il ne faudrait pas généraliser et croire qu'une telle peinture s'applique à la gent érémitique toute entière. Le même auteur mentionne expressément la vie sainte et mortifiée d'autres ermites (211). Un auteur anglais raconte encore qu'un certain solitaire, émule en quelque manière des anciens stylites, se confinait chaque semaine, par un raffinement de mortification, dans une aire strictement limitée. Il s'attachait au corps une chaîne dont l'autre bout était fixé à un pieu enfoncé à terre. Tous les samedis, il se transportait avec sa chaîne, son pieu et son maillet, dans un endroit nouveau, où il se fixait pour huit jours, menant là une existence de chèvre au piquet (212).

Je n'affirme pas que ceci appartienne à l'histoire, non plus que les aventures de tentations d'ermites rapportées plus haut. Mais tout n'est pas à rejeter même dans la légende.

Pourquoi l'ermite occupe-t-il une si grande place dans ces contes, ainsi que dans les chansons de geste, alors que le moine n'y figure que rarement? C'est que l'ermite était pour les séculiers une personnalité, une figure familière, dont les mœurs ascétiques et la vie journalière n'étaient pas inconnues. Les gens du voisinage, les passants avaient pu l'observer, ils conservaient le souvenir des services rendus par lui ainsi que de l'édification qu'il leur avait donnée. Le moine, au contraire, était un être beaucoup plus mystérieux ; son individualité n'avait guère l'occasion de s'accuser ; il menait dans son cloître une existence fondue dans la communauté, cachée au public. On connaissait la silhouette du moûtier, mais du cénobite la physionomie et la personnalité échappaient à l'observation commune. L'homme vi-

v. 140-152, 203 sq. (p. 237, 240). — Sur les ermites mendiants en Angleterre, voir J. J. Jusserand, *Les Anglais au moyen âge*, p. 74 75.

(211) *Piers*, B, VI, *v.* 147 sq. (p. 206). — Sur les règles de stabilité pour les ermites et sur la pratique de ce point, voir Étienne de Tournai *Ep.* 159 : « ... prohibitus proposito tuo sine grandi causa egressus. » (P. L., 211, 446) ; *Vita Godrici*, cap. 108.

(212) Walter Mapes, *De nugis curialium*, I, 32, *éd. citée*, p. 62-63.

vant saintement en ermitage devient donc le vrai type de l'ascète pour le populaire. Dans les contes et les légendes l'ermite est toujours présenté comme « moult de sainte vie (213). » C'est pourquoi il a été choisi, de préférence à tout autre religieux, pour jouer le rôle d'athlète, de champion, dans la lutte contre le diable. L'antithèse donnait au récit un intérêt dramatique beaucoup plus vif. S'il arrive que le « saint ermite » succombe à la tentation, la leçon morale qui se dégagera de sa chute n'en sera que plus forte. Que telle ait été, au fond, la pensée des conteurs, c'est ce qui ressort avec évidence de vers comme ceux-ci :

> « Par ce conte veoir povez
> que nus homs n'est si haut montez
> qui bien ne puisse trébuchior (214). »

Farnborough. D. Louis Gougaud, O.S.B.

(213) *D'un hermyte qui mist s'ame en plege pour cele au fevre* (*Éd.* Méon, *Nouv. rec.*, II, p. 428, v. 31) ; « Li sains hermites fist la beneicon » (*Aubrei le Bourgoing*, v. 15, éd. Tobler, Leipzig, 1870, p. 157), « Michaêlen den gûten Man » (Eilhart, *Tristrant*) ; « That othyr was a gode Ermyte » (*The eremyte and the owtelawe*), etc.

(214) *De l'ermite que le diable trompa du coc et de la geline*, v. 881-883 (Méon, *Op. cit.*, II, p. 389).

NOTES ET DOCUMENTS

A PROPOS DE LA CONTEMPLATION MYSTIQUE

Problèmes actuels et questions de méthode

Les travaux sur la contemplation mystique, livres, articles de revue, publications de textes et de documents, se sont multipliés dans ces dernières années à tel point qu'il faudrait, je crois, remonter aux grandes controverses de la fin du dix-septième siècle sur l'« Oraison de quiétude » pour trouver une production aussi abondante en ces matières.

Cette littérature ne nous offre ni le spectacle de batailles rangées comme celles de Segneri et de ses amis contre Molinos et ses disciples, ni même seulement de duels comme celui de Bossuet et Fénelon : la controverse cependant n'en est point absente.

Nous assistons à l'heure actuelle à une nouvelle « invasion mystique » analogue à celle qui caractérise la première moitié du dix-septième siècle, cette époque magnifique aussi passionnée que la nôtre pour la « vie intérieure ». Aujourd'hui comme alors, ce mouvement rencontre, et des adeptes enthousiastes qui, ravis par les beautés et la fécondité de la vie mystique, se livrent tout entiers au souffle de l'Esprit-Saint entraînant les âmes vers les sommets, et des spectateurs, ou sympathiques, ou quelque peu défiants, qui font leurs objections à ce qu'ils seraient tentés d'appeler, ou tout bas ou tout haut, un engouement, voire une mode. Entre les uns et les autres la controverse existe, ouverte ou latente, il serait vain et puéril de le nier.

Elle existe aussi du reste entre ceux même qui voient le plus nettement dans ce mouvement un retour de la piété catholique à ses voies traditionnelles : sur des points, même importants, leurs avis restent partagés.

Beaucoup de ces écrivains, je le sais, admettent difficilement que la controverse existe, ou du moins ait le droit d'exister : tous parfaitement orthodoxes, ils entendent n'être que l'écho de la tradition la plus authentique, des Maîtres catholiques de la vie spirituelle qu'ils ont étudiés avec amour et dont ils sont également convaincus de suivre fidèlement la doctrine.

Personne cependant ne peut sérieusement nier qu'il y ait des divergences de vues au sujet de la contemplation mystique, entre des hommes versés les uns et les autres dans la pratique de la direction et dans la connaissance de la littérature ascétique et mystique, ayant les uns et les autres une longue pratique personnelle de la vie intérieure, et parfois de la vie mystique, également zélés les uns et les autres pour promouvoir cette vie intérieure autour d'eux et également convaincus que le grand Maître qui seul peut y faire progresser est Dieu agissant dans les âmes.

On ne peut donc purement et simplement supprimer ou négliger le fait de cette controverse : à le faire, dans un sens ou dans l'autre, on risquerait de nuire à la cause de la vraie et saine mystique, que tous veulent servir, et de provoquer, ou directement ou par réaction, une « déroute des mystiques » analogue à celle qui marqua la plus grande partie du dix-huitième siècle.

On le pense bien, la présente note n'a point la prétention de venir trancher les différends qui partagent des hommes si compétents, ni même de venir ajouter un numéro de plus à la liste déjà si longue des théories proposées pour leur solution. Aussi bien, beaucoup des questions actuellement débattues ne me paraissent pas encore mûres : le désaccord est encore trop grand sur la manière même de les poser, et trop d'éléments font encore défaut qui seraient nécessaires pour y donner une réponse capable de s'imposer à tous.

La *Revue* sera toujours très heureuse de publier les tra-

vaux et recherches, les essais de solution, même en sens divers, dès qu'ils paraîtront de nature à faire avancer ces questions, entendant bien laisser à ses collaborateurs la pleine liberté de leurs opinions *intra limites Ecclesiae*, mais sans se solidariser avec elles. Je voudrais pour ma part essayer simplement ici de préciser le point exact du débat, délimiter les problèmes *réels* actuellement discutés, en les distinguant des simples questions de mots, marquer d'où vient la confusion que tous constatent dans ces discussions, indiquer quelques-uns des moyens qui paraissent de nature à éclaircir et faire avancer le débat. Peut-être ce simple travail de méthode, même sommairement fait, ne sera-t-il pas tout à fait inutile.

Une première distinction s'impose entre les questions plus *théoriques* touchant la nature de la contemplation mystique et les questions de *conduite pratique* à tenir vis-à-vis des âmes qui sont favorisées de cette contemplation ou qui y semblent appelées. Nous n'insisterons ici que sur les premières : les secondes sont, en effet, par-dessus tout des questions d'*application*, des corollaires tirés de la réponse donnée aux premières, les divergences y naîtront en grande partie des différences dans l'appréciation d'éléments de fait et dans le tempérament, les tendances personnelles de chacun ; assez souvent enfin elles seront moins marquées que sur le terrain de la théorie.

Sur ce dernier terrain nous sommes actuellement, semble-t-il, en présence de trois grands problèmes : 1. Quelle est la *nature* des états mystiques ? 2. Y a-t-il une *frontière*, un *seuil* qui les sépare d'états plus ordinaires, moins élevés, et où faut-il placer ce *seuil* ? 3. Qui est appelé à le franchir, peut-on parler de la *vocation mystique* comme d'une vocation particulière dans le chemin de la perfection chrétienne ?

Tout le monde (parmi les théologiens catholiques s'entend) s'accorde pour distinguer la contemplation mystique des phénomènes extraordinaires qui peuvent l'accompagner : extases, révélations et visions distinctes de N.-S. ou des Saints, stigmatisations, lévitations, pouvoirs miraculeux, etc. ; même lorsque ces phénomènes accompagnent

habituellement la contemplation, comme ce peut être le cas pour l'extase à certains degrés de cette contemplation, ils restent distincts de ce qui la constitue essentiellement.

Tout le monde encore admet que la contemplation mystique comporte des actes intellectuels et des actes affectifs, que ces actes sont surnaturels et requièrent le secours de la grâce, qu'il y a donc en eux comme en tout acte surnaturel une certaine *passivité* de l'âme sous l'action divine, plus grande que dans un acte simplement naturel; que, d'un autre côté, l'âme, comme dans tous les actes qui sont vraiment siens, n'y est jamais, même aux degrés les plus élevés, *purement passive*.

Tout le monde admet aussi que, comparée à l'oraison mentale discursive, cette contemplation a un caractère essentiel de *simplification* dans les actes intellectuels et affectifs qui la constituent.

Mais quel est l'élément original et caractéristique qui distingue cette contemplation des oraisons purement ascétiques ? Qu'elles soient ou non en continuité, puisque tout le monde admet une distinction, un *passage*, quel est le constituant essentiel marquant ce passage ?

Les réponses sont les plus diverses : pour le P. Poulain, la vraie différence entre les « états mystiques » et « les recueillements de l'oraison ordinaire, c'est que dans l'état mystique Dieu ne se contente plus de nous aider à *penser* à lui et à nous *souvenir* de sa présence, mais il nous donne de cette présence une connaissance intellectuelle expérimentale (1) ». A l'extrême opposé, le P. Lercher refuse de spécifier la vie mystique par une différence quelconque dans la manière de connaître, ou même par son caractère de passivité, l'essentiel en est dans « un simple regard de foi sur les choses divines », elle consiste « à pénétrer et goûter des choses divines par une assimilation et union avec elles que produit le Saint-Esprit par l'infusion d'un

(1) *Grâces d'oraison*[9], c. 5 n. 3, p. 70, cf. c. 6, n. 8 et c. 1, n. 9, p. 4 : « on appelle mystiques des états surnaturels renfermant une *connaissance* d'un genre tel que nos efforts, notre industrie ne peuvent arriver à la produire... L'amour ne peut établir une différence spécifique... il faut qu'(elle) soit tirée du genre de connaissance que l'on reçoit ».

amour sensible (fühlbar) pour elles (1) ». Le P. Lamballe lui aussi s'arrête à cette définition « attention amoureuse simple et fixée sur Dieu » ; mais dans les explications qui précèdent il insiste sur le caractère de *passivité* plus grande (2) et rejoint par là M. Saudreau : « Dans l'état mystique, l'Esprit-Saint substitue son opération aux opérations de l'activité humaine ; ce n'est pas seulement le travail de l'âme qui produit en elle lumière et amour, c'est l'Esprit-Saint qui les verse lui-même, l'âme est mue plutôt qu'elle ne se meut... Tel est le vrai principe de distinction entre l'état mystique et l'état ascétique. » (*Faits extraordinaires de la vie spirituelle,* 1908, p. 18).

Si l'on schématise beaucoup les innombrables réponses faites à cette première question, réponses trop souvent désespérantes par le vague de leurs termes et de leurs contours et que par suite cette schématisation risque de déformer inévitablement (3), on peut, je crois, réduire ces réponses aux hypothèses suivantes :

a) Pour les uns, la caractéristique essentielle de la contemplation mystique est dans ce qu'elle comporte une *connaissance* spéciale, *infuse*, de Dieu et des choses divines ; l'amour n'est qu'une conséquence : c'est l'infusion de cette connaissance passive qui fait passer l'âme dans cet état nouveau.

Mais quel est l'objet immédiat de cette connaissance ? quelle est sa nature et en quoi se distingue-t-elle des actes de foi ordinaires qui sont le point de départ de la prière commune ?

On peut la concevoir comme restant purement et simplement dans le même ordre que notre connaissance de foi ordinaire, utilisant donc les espèces intellectuelles abstraites de cette connaissance et comme elle les appliquant

(1) *Grundsätzliches über Mystik aus Theologie und Philosophie*, Zeitsch. f. Kath. Theolog. 1918, p. 41, cf. p. 15, où l'auteur refuse de faire de la *passivité* le caractère distinctif des états mystiques.

(2) *La contemplation*, Paris 1912, p. 48.

(3) Cette schématisation est nécessaire pour marquer les cadres du débat, mais comme elle ne peut entrer dans toutes les nuances des opinions de chaque auteur, je n'ai pas cru pouvoir mettre de noms et de références pour chaque paragraphe : pour le faire il aurait fallu un volume.

par analogie aux choses divines : la seule différence est une différence dans le degré de certitude, de « réalisation » de cette connaissance et surtout dans le mode ici tout passif suivant lequel est produit cet accroissement de certitude. C'est un minimum.

On peut aller plus loin et dire : la connaissance mystique reste une connaissance de pure foi, mais tandis que dans la foi ordinaire, nous n'atteignons pas le caractère intrinsèquement surnaturel de l'acte que nous faisons, que nous pouvons seulement le déduire, le conjecturer avec plus ou moins de certitude, ici l'âme expérimente directement, par une action nouvelle des dons du Saint-Esprit, ce caractère surnaturel de son acte et constate ainsi immédiatement l'action de Dieu en elle : là est proprement cette expérience de Dieu ineffable et inexprimable avec nos concepts et nos mots courants, dont nous parlent les mystiques ; là est le fait nouveau qui met un abîme entre ces états et ceux qui les ont précédés.

D'autres préféreront dire : le caractère propre de la connaissance mystique est d'être une connaissance angélique, c'est-à-dire un acte dans lequel notre intelligence recevant de Dieu des espèces purement intellectuelles connaît sans aucune image qui vienne accompagner cet acte : et, ajoutent-ils, c'est précisément ce mode de connaître tout différent de notre mode naturel d'arriver au vrai qui déroute les mystiques, leur donne cette impression, si nette chez eux, qu'ils entrent dans un monde nouveau, inexprimable en fonction de leurs expériences ordinaires.

On peut faire un dernier pas et ajouter : ce n'est pas seulement le terme de l'action divine en elle qu'atteint l'âme élevée à la contemplation mystique, c'est Dieu lui-même : dans cette contemplation (du moins dans les états élevés où elle se réalise pleinement) il y a une connaissance expérimentale, intuitive, de l'être divin. Ce n'est pas la vision béatifique parce que cette intuition garde une obscurité qui disparaîtra dans le véritable *facie ad faciem* de la béatitude : c'est pourtant une connaissance intuitive parce que l'acte intellectuel qui la constitue est produit sans aucun intermédiaire qui vienne déterminer la puissance de connaître, mais immédiatement par l'essence

divine elle-même. On ajoute que l'impossibilité d'un tel acte de connaissance à la fois immédiate et obscure n'est nullement démontrée par ceux qui le rejettent, et que seule cette hypothèse semble cadrer pleinement avec les dires des mystiques.

On peut enfin concevoir la contemplation mystique comme un *ensemble d'états* ayant des caractères communs de simplification affectueuse et de passivité, mais formant une échelle de degrés fort différents entre eux : plus l'âme s'élève, plus ces caractères fondamentaux s'accusent, à mesure qu'elle passe d'un degré à l'autre et qu'apparaissent successivement en elle les actes de connaissance et d'amour tout nouveaux dans lesquels d'autres opinions veulent voir la caractéristique de *tout* état mystique, tandis que pour celle-ci, ils ne caractérisent que certains états mystiques plus élevés.

b) Autre conception : l'élément caractéristique est un acte d'amour infus produit par l'âme sous une action plus immédiate et plus puissante de Dieu l'attirant à lui. La force de ce mouvement est sans proportion avec les lumières et les actes plus personnels qui ont précédé : et c'est en se sentant ainsi entraînée, « ravie », par l'Ami divin d'une façon toute nouvelle que l'âme a l'expérience, le sentiment de sa présence en elle : la connaissance mystique n'est pas le point de départ de cet état nouveau, elle n'est que la conséquence de l'amour infus qui le caractérise.

c) On pourra encore chercher dans une autre direction et mettre en première ligne, comme caractère spécifique, la *passivité* plus grande de l'âme dans la contemplation mystique, qu'on envisage cette passivité de préférence sous son aspect expérimental, comme exprimant le témoignage commun des mystiques qu'ils se sentent *mus* par Dieu ; ou au contraire qu'on la prenne comme résumant la doctrine des théologiens qui rattachent la contemplation mystique aux dons de sagesse et d'intelligence dont le rôle est précisément de mettre plus complètement l'âme sous l'action de l'Esprit-Saint.

d) Si enfin on ne veut pas chercher dans cette passivité le trait propre de la contemplation mystique, il semble qu'il ne reste plus pour la caractériser que les mots d'atten-

tion *simple* et *amoureuse unissant* l'âme à Dieu, ou qu'on pourra même avec le P. Lercher identifier *mystique* et *voie unitive*, l'ascétique se confondant avec les voies *purgative* et *illuminative*. (1).

Deuxième problème : étant donnée la distinction admise de tous entre la contemplation mystique et les oraisons mentales inférieures, ou au moins différentes, à quel moment l'âme franchit-elle le *seuil* de ce monde nouveau? Parmi les formes d'oraison décrites par les auteurs spirituels, quelles sont celles qui doivent figurer ou cette dénomination générale d'oraisons contemplatives, mystiques ?

L'accord existe pour en exclure la méditation *discursive* et l'oraison *affective* — telle qu'elle est généralement décrite, c'est-à-dire comportant une notable variété d'affections.

L'accord existe encore *au moins* pour certains états d'oraison très élevés et très particuliers dont la description classique est celle de Sainte Thérèse dans sa *Vie* et dans ses *Moradas* : tous appellent mystiques au sens le plus propre du mot les états décrits sous les noms de mariage spirituel, oraison d'union, et même, peut-on dire, oraison de quiétude.

Mais entre l'oraison affective qui multiplie encore les actes des diverses vertus et l'oraison de quiétude bien caractérisée, il y a nombre d'états, souvent assez mal définis, dont les frontières sont vagues et parfois impossibles à marquer, et pour lesquels l'accord n'existe plus : les uns maintiennent très haut la limite inférieure de la vie *mystique*, les autres la font descendre beaucoup plus bas.

Faut-il dire que les formes décrites sous les noms de quiétude faible, oraison de simplicité ou de simple regard, sont de même nature, avec une pure différence de degré, que l'oraison d'union ou le mariage spirituel? Faut-il admettre à côté de la contemplation mystique infuse, passive, une *contemplation acquise*, active, à qui on donnera ou non le qualificatif de mystique? *Contemplation acquise*

(1) *Loc. cit.*, p. 45.

surnaturelle, impossible donc sans le secours de la grâce, mais qui reste *active, « ordinaire »* (1), en ce sens que l'âme de bonne volonté peut y tendre, s'y disposer positivement et y arriver par ses propres efforts, prévenus et soutenus simplement de la grâce ordinaire qui lui sera toujours donnée ; contemplation qui par son allure simplifiée et intuitive offre une analogie avec la contemplation infuse, mais qui s'en distingue en ce qu'elle ne comporte pas la présence de cet élément affectif ou intellectuel spécial, original, qui caractérise celle-ci et qui, venant directement de Dieu, en dehors de toute coopération positive de l'âme, entraîne comme conséquence la passivité et la gratuité spéciales de cette contemplation *« extraordinaire »*.

Faut-il admettre en outre une *contemplation naturelle*, une connaissance « mystique » purement naturelle que ses procédés rapprochent elle aussi de la contemplation infuse proprement dite ? Et dans quelle mesure les procédés de cette contemplation naturelle sont-ils en continuité avec les actes de la contemplation acquise surnaturelle ou même de la contemplation infuse ? Autrement dit, dans quelle mesure cette contemplation infuse est-elle un état entièrement original et neuf sans attache avec notre vie psychologique naturelle, ou au contraire suppose-t-elle cette mystique naturelle et cette mystique acquise que l'action

(1) Je prend ici le mot dans son sens le plus large : pour certains la *contemplation ordinaire* sera l'oraison de quiétude ou d'union, en tant qu'elle s'oppose aux extases, visions, etc., qui constitueront la contemplation extraordinaire. La distinction que je fais ici est notée avec une remarquable précision par Mgr. Waffelaert dans son introduction au livre de M. Mahieu, *La vie spirituelle* (Bruges, 1919, p. 18) :

« Ici nous faisons abstraction pure et simple des dons extraordinaires et gratuits dont Dieu, favorise parfois d'une manière merveilleuse ses âmes de prédilection. Il s'agit donc uniquement de cette contemplation qui, tout en étant surnaturelle, dépend surtout de notre activité personnelle. Dans cette contemplation, nous sommes les sujets actifs et agissants, bien que cette activité soit soutenue par la grâce et plus spécialement par le don de sagesse. Tandis que dans la contemplation surnaturelle en un sens plus restreint et infuse par don gratuit, nous sommes en quelque sorte les sujets réceptifs et passifs, bien que l'intelligence en tant que faculté vitale ne puisse jamais se trouver dans un état de passivité absolue ».

On ne saurait mieux dire ; et plût au ciel que tout le monde parlât avec la nette précision du savant évêque de Bruges.

de Dieu reprend et transforme du tout au tout dans la mystique infuse en les élevant à des hauteurs totalement hors de leur portée ?

Troisième problème : Quel rapport y a-t-il entre les degrés de la vie morale, de la perfection, et ceux de la vie mystique ? entre la sainteté et la contemplation mystique infuse ?

Celle-ci est-elle le terme normal de toute vie intérieure fervente ? Y a-t-il un degré de sainteté où ces dons de Dieu apparaissent toujours, en sorte qu'une âme qui ne les obtient pas doive nécessairement attribuer cette privation à son manque de progrès sur le chemin de la perfection ? Y a-t-il au contraire dans ces états une voie de sanctification *particulière*, singulièrement efficace, qui est même si l'on veut la voie la plus ordinaire de la sainteté héroïque, mais qui n'est cependant pas la seule ? En sorte que des âmes puissent arriver à la plus haute sainteté sans sortir des voies de la simple oraison discursive ou affective ou sans être élevées au-dessus de la contemplation acquise ? Faut-il même aller jusqu'à dire qu'il y a des âmes naturellement mystiques et d'autres qui ne le sont pas, en sorte que, le don de Dieu s'accommodant aux divers tempéraments, les premières si elles sont ferventes seront menées par la grâce dans leur voie propre jusqu'à la contemplation infuse, les autres au contraire, avec la même ferveur, resteront dans des voies différentes, non moins sanctifiantes d'ailleurs et non moins élevées au point de vue de la charité, qui reste la mesure réelle de la perfection et de la sainteté ?

D'autres questions se posent encore, par exemple sur les degrés ou étapes de la contemplation mystique, leur nombre et leur distinction, mais on leur attache aujourd'hui (et avec raison) beaucoup moins d'importance qu'elles n'en ont chez tel ou tel auteur du dix-septième siècle ou du dix-neuvième, et il semble bien que toute la controverse actuelle gravite, dans ce qu'elle a de réel, autour des trois problèmes indiqués.

Je dis « dans ce qu'elle a de réel » : car on constate vite que, dans les écrits où se poursuit cette controverse, assez

souvent des doctrines très différentes à première vue sont, au fond, identiques ou du moins fort voisines dès qu'on les replace dans le cadre où elles sont nées et qu'on se remet sous les yeux la question précise à laquelle elles répondent. Autant, en effet, est vif et universel l'intérêt que soulèvent aujourd'hui les questions de mystique, autant, serait-on tenté de dire, est grande la confusion qui règne dans la manière de les poser et de les résoudre. On a parlé récemment de *questions de mots* à propos de discussions sur l'existence d'une contemplation acquise : l'expression pourrait être appliquée à bien d'autres cas. Et, là même où la divergence de vues est réelle, on est souvent frappé par le peu de précision du débat : on a l'impression que la discussion piétine, que les arguments ne portent pas, que les adversaires n'arrivent pas à s'étreindre réciproquement, que dès lors la lutte peut s'éterniser sans avancer vers une solution capable de s'imposer aux deux partis.

D'où vient donc cette confusion ? Dans une récente série d'articles sur *La mystique et les doctrines fondamentales de S. Thomas*, le R. P. Garrigou-Lagrange s'est attaché à montrer la répercussion que doivent avoir sur la mystique les controverses des écoles théologiques modernes touchant le surnaturel, la foi, l'efficacité de la grâce. Je ne crois cependant pas que ces controverses soient pour grand chose dans la confusion des discussions actuelles de mystique : cela seul le prouve qu'on voit divergences et malentendus se produire et se perpétuer sur ce terrain entre partisans déterminés de la même école théologique : je sais bien que dans ce cas, ils se regardent réciproquement comme infidèles à leurs principes communs, mais le fait subsiste.

Une source plus réelle de confusion est constituée par les imprécisions et les différences qui persistent dans le vocabulaire et dans la description des faits auxquels sont appliqués les divers termes de ce vocabulaire. C'est un lieu commun de constater les sens multiples du mot *mystique*, même sous la plume des théologiens et dans des ouvrages techniques : pour les uns il restera réservé aux états extraordinaires de la vie spirituelle dont nous parlions tout à l'heure, pour d'autres il sera applicable à toute

oraison qui n'est pas strictement et proprement discursive ; et certains iront même jusqu'à faire de *vie mystique* un synonyme de vie intérieure, l'opposant à *vie ascétique* qui ne comprendra plus que le travail méthodique de correction des défauts et d'acquisition des vertus morales. *Contemplation* s'emploiera ici pour le simple repos d'une pensée purement philosophique en face de la vérité possédée, ailleurs il sera exclusivement réservé aux grâces d'oraison infuse et passive. Autant en pourra-t-on dire de ces mots d'*infus*, de *passif*, comme de *surnaturel*, *extraordinaire*..., et en somme de presque tous ceux qu'emploient les mystiques pour essayer de caractériser leurs expériences et les théologiens après eux pour expliquer leurs théories.

Imprécision qui du vocabulaire s'étend facilement aux descriptions d'états mystiques. S'il s'agit d'états élevés, les mystiques reconnaissent à l'envi la difficulté, voire l'impossibilité pour eux de traduire convenablement ce qu'ils éprouvent, en langage courant : ils essaient de suppléer à cette impuissance par des comparaisons et des métaphores : mais précisément ces métaphores, relativement claires et expressives pour eux, risquent d'être appliquées par d'autres à des états qui sont fort différents des leurs, mais auxquels elles conviennent cependant aussi d'une certaine manière. Si l'on en vient aux états intermédiaires entre la méditation pure et simple et ces états élevés, le passage de l'un à l'autre se fait par degrés le plus souvent insensibles, et il est difficile de fixer des types bien nets : des formes d'oraison identiques au fond, seront décrites et classées de façon fort différente suivant qu'on mettra en lumière tel ou tel de leurs aspects. Et ici interviendra souvent la tendance si commune à généraliser inconsciemment nos propres expériences, à juger d'après elles des faits que nous étudions : par suite les uns verront de la passivité presque partout, d'autres n'en découvriront nulle part ; ou bien, dans une même oraison de simple regard, l'un marquera les faits qui en font une sorte de *contemplation*, l'autre ceux par lesquels elle lui paraît rester une oraison acquise, active.

Autre source de confusion : la manière d'interroger la tradition mystique catholique. Tout le monde y fait appel :

les théoriciens les plus intrépides entendent bien eux-mêmes, dans leurs constructions les plus hardies, ne faire que synthétiser les données de cette tradition et n'accepteraient aucunement de s'inscrire en faux contre sainte Thérèse, saint Jean de la Croix ou saint François de Sales. Ce n'est pas ici le lieu de préciser les principes de méthode qui doivent diriger l'étude des documents de cette tradition : grosse tâche à réserver pour plus tard ; mais certaines fautes de méthode sont faciles à constater dès l'abord et suffisent largement à expliquer les incertitudes de la controverse mystique.

Enquêtes incomplètes d'abord : pour un ouvrage didactique, mettant ses opinions en formules brèves et épuisant successivement les diverses questions, on peut à la rigueur se contenter de citer la page où est donnée *ex professo* la réponse à telle question et y chercher sans trop de risques la pensée de l'auteur : mais les grands maîtres de la mystique n'ont guère fait d'ouvrages vraiment didactiques et méthodiques : comment espérer étreindre vraiment leur pensée sur des matières si complexes et si fuyantes avec quelques textes ? Tous les théologiens savent par expérience les difficultés qu'il y a souvent à saisir la pensée de saint Augustin et quelles patientes analyses de longs développements il faut entreprendre pour arriver à la démêler avec sûreté. Le cas est le même ici (1) : or s'est-on beaucoup livré à ce travail patient et délicat sur les textes de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix que tous invoquent dans les camps opposés ?

Et ce travail lui-même suppose pour être poursuivi avec succès des études de vocabulaire qui ont bien été ébauchées, au dix-septième siècle et de nos jours, par exemple pour saint Jean de la Croix, mais qui ne sont encore qu'*ébauchées* et qui sont à poursuivre à travers tout le moyen âge : tant que le mot de *Contemplation*, par exemple, n'aura pas son histoire faite, comment mener une

(1) Un seul exemple : qu'on prenne dans Ste Thérèse le ch. 19 du *Chemin de la perfection* et le ch. 21 (éd. Bouix-Peyré, t. 3, p. 95 et p. 109 sq.), on en pourra tirer des textes qui, à première vue, paraîtront également concluants pour établir que toutes les filles de la sainte sont ou ne sont pas appelées à l'union mystique.

étude un peu rigoureuse de la doctrine des théologiens et des maîtres de la vie spirituelle sur la *vita contemplativa* et ses rapports avec la tendance à la perfection ? Et la chose est ici d'autant plus difficile et nécessaire que l'influence énorme des écrits aréopagitiques a introduit dans le langage mystique chrétien bon nombre d'expressions venues des néoplatoniciens grecs ; les contemplatifs, par respect pour l'autorité de Denis, ont tenu à les conserver dans la description de leurs propres expériences, mais ce n'a pu être qu'au prix d'un glissement, d'une transposition, qui n'ont certainement pas contribué à la clarté de ces descriptions et à la rigueur du vocabulaire. Depuis le moyen âge, sous l'influence surtout de sainte Thérèse, des précisions se sont opérées dans le langage mystique : d'où danger de les projeter inconsciemment dans le passé, de les supposer dans des textes, de saint Thomas par exemple, d'où elles sont absentes. Comme aussi, en présence des exagérations de certains théoriciens du dix-septième ou du dix-neuvième siècle qui ont apporté parfois, dans la classification des états mystiques par exemple, une précision que la matière ne comporte pas, danger de vouloir au contraire cantonner la théologie mystique dans les formules encore imprécises du moyen-âge, et de rejeter *a priori* tout l'apport des expériences et des réflexions du seizième et du dix-septième siècles.

Troisième source de confusion, la plus profonde peut-être, c'est que la série de problèmes indiquée plus haut peut être abordée, et l'est en fait par les divers auteurs, de deux manières, en commençant par le premier ou par le second. Les uns étudient d'abord les états que tout le monde s'accorde à qualifier d'*états mystiques* : ils en recherchent caractères et éléments essentiels, et, ceux-ci une fois déterminés, s'en servent comme de critérium pour décider où commence le domaine de la mystique proprement dite. Les autres partent de l'emploi qu'ils estiment « traditionnel » des mots *mystique* et *contemplation*, marquent d'abord, plus ou moins explicitement, l'étendue de ce domaine de la *contemplation mystique* et, les frontières une fois tracées, recherchent quels sont les caractères communs et distinctifs des états qu'elles englobent.

A ces deux manières de procéder répondent à peu près deux méthodes de travail. Les uns et les autres entendent, en général, ne sacrifier ni la méthode inductive, ni la déduction théologique (1) : ils veulent s'appuyer à la fois et sur les principes de la vérité révélée enseignée par l'Eglise et sur les faits que permettent de constater les écrits des mystiques. Mais les premiers s'attachent *d'abord* à l'étude des faits, ils constatent l'existence et les caractères de formes élevées et simplifiées d'oraison, nettement distinctes des formes plus discursives, plus actives, plus communes, ils s'attachent spécialement à ces hauts degrés qui descriptivement sont plus faciles à isoler et à individualiser que les degrés intermédiaires ; et c'est seulement quand ils se sont de leur mieux rendu compte de ces réalités plus extraordinaires, qu'ils vont demander à la théologie déductive des principes pour les juger, les expliquer, diriger la conduite des âmes à leur égard. Les seconds, au contraire, partent du principe révélé que la perfection de l'âme est dans son union avec Dieu par la charité : ils scrutent la doctrine des théologiens, de S. Thomas en particulier, sur les conditions de cette union, sur les opérations de la grâce dans l'âme, sur les vertus et les dons infus, sur la manière d'agir de l'âme qui en est ornée, sur la prière et l'union par la contemplation. Ce travail de déduction sera éclairé et soutenu par l'étude des écrits mystiques, mais à titre de simple *secours* ; sa base et son *point de départ* restent ailleurs, dans les principes théologiques. Et comme la révélation et la théologie qui la scrute, nous parlent avant tout des conditions générales de la sanctification chrétienne, fort naturellement cette seconde méthode mettra surtout en relief dans la vie mystique les aspects par lesquels elle tient à toute la vie chrétienne, son côté sanctifiant plus que ses aspects extraordinaires. On s'explique aussi pourquoi les premiers auteurs auront une prédilection spéciale pour

(1) Le P. Lercher cependant (*article cité*, Z. f. Kath. Th., 1918, p. 13-14) estime qu'il n'y a pas grand chose à tirer des confidences faites par les mystiques pour éclairer les questions présentes. En sens contraire, on a reproché au P. Poulain de s'être borné à un travail de pure psychologie descriptive : ce n'est pas tout à fait exact : s'il fait très large part à la description, il n'oublie pas les questions théoriques.

les écrits de mystiques qui, comme sainte Thérèse, se défendent de faire de la théologie : ils y trouveront les faits davantage à *l'état pur*, dégagés de toute théorie ; les autres au contraire auront facilement leurs préférences pour les saints qui comme saint Jean de la Croix sont à la fois des mystiques éminents et de grands théologiens.

On pourra dire aussi que l'objet propre de la théologie mystique sera pour les uns l'étude des états d'oraison passifs et extraordinaires, pour les autres celle des formes les plus hautes (ou même de toutes les formes) d'union à Dieu par la charité affective.

Tout ceci est très schématisé, mais il paraît indéniable que les deux tendances existent, portant d'une certaine manière sur le terrain particulier de la mystique les deux tempéraments théologiques qu'on pourrait personnifier (pour prendre deux exemples dans la même école) par les noms de deux maîtres aussi éminents que les cardinaux Franzelin et Billot. Mais, tandis que la théologie dogmatique a ses cadres faits, ses problèmes classés, posés et ordonnés par une longue tradition, la théologie mystique, beaucoup plus jeune en tant que groupe distinct de questions, doit en grande partie à ces différences de méthodes la confusion que tout le monde ressent dans les discussions qui lui sont consacrées. Ajoutons du reste que le caractère extrêmement délicat des problèmes qu'elle aborde, y contribue lui aussi pour une bonne part : qu'il suffise de rappeler, à titre de comparaison, les difficultés bien autrement considérables dans lesquelles se débattent les maîtres les plus illustres d'une science comme la pathologie mentale lorsqu'ils veulent définir d'un peu près les problèmes qu'ils examinent et discutent entre eux.

Que peut-on faire actuellement pour contribuer à simplifier et ordonner ces discussions encore trop confuses sur les grands problèmes de mystique ?

Travailler tout d'abord à fixer et préciser le vocabulaire : tout le monde le demande, mais comment y arriver pratiquement ? Physiciens et chimistes ont fait un travail analogue pour leurs sciences dans des congrès internationaux ; avant la guerre, la *Société française de Philoso-*

phie avait entrepris la constitution d'un vocabulaire élaboré en commun par ses membres et dont son *Bulletin* publiait les articles. Ce n'est pas, en effet, un individu qui pourra définir et imposer un vocabulaire qui ait chance d'être universellement adopté : il y faut entente commune et collaboration étendue. Est ce irréalisable en matière de théologie, et particulièrement en matière de théologie spirituelle ? Je ne le crois pas, et souhaite vivement que cette collaboration soit organisée par ceux qui sont en état de le faire. Je noterai seulement une chose : si l'on veut aboutir, il faut prendre pour base l'*état actuel* des doctrines et des problèmes. Quelle que soit l'exceptionnelle autorité d'un docteur comme saint Thomas, il ne saurait être question de prendre son vocabulaire mystique, tel quel, sans y ajouter de précisions ou même y faire de modifications. Une des causes, en effet, de l'incertitude actuelle de ce vocabulaire mystique vient précisément de ce que l'on veut trop conserver à la fois le vocabulaire de tous les grands maîtres qui nous ont transmis la tradition spirituelle catholique. Leur doctrine est au fond singulièrement une et continue, mais leur vocabulaire ne l'est pas, ou ne l'est que peu. Si donc nous voulons pouvoir discuter et travailler avec clarté et précision, il nous faut avoir pour les termes de mystique un sens actuel fixe et net, qu'ils garderont toujours dans notre bouche, et en fonction duquel il deviendra facile de marquer la variation du sens de ces mêmes termes à travers les documents de la tradition.

Autre tâche nécessaire : l'étude systématique de ces documents de la tradition spirituelle, qu'il s'agisse d'exposés doctrinaux comme ceux de S. Thomas, de S. Bonaventure, de Suarez ou de S. François de Sales sur la contemplation par exemple, ou au contraire de documents nous transmettant des faits mystiques comme la *Vie* de sainte Thérèse ou celle de sainte Marguerite-Marie : on voit tout de suite que ces deux séries de documents sont d'ordre très différent au point de vue théologique et doivent donc être étudiés suivant des méthodes différentes, sous peine de faire de l'à peu près et de tout brouiller. Je n'insisterai pas davantage ici sur ce travail pour lequel il existe déjà de bonnes contributions (trop souvent ignorées ou négligées

d'un grand nombre de théoriciens de la mystique) : j'espère avoir l'occasion d'en parler plus longuement ailleurs.

Troisième nécessité : se rendre nettement compte de l'ordre dans lequel se commandent les divers problèmes posés plus haut et les questions accessoires qui s'y rapportent : inutile, en effet, de discuter indéfiniment des questions dont la solution est commandée par celle d'un problème plus général sur lequel on ne s'est pas encore mis d'accord. Comment décider si la contemplation mystique est le terme normal de toute vie intérieure fervente, tant qu'on n'est pas sûr de s'entendre sur les états d'oraison qui rentrent ou non dans cette catégorie ? Et comment opérer cette distinction des oraisons mystiques ou non, si au préalable on n'a pas encore accepté d'un commun accord, sinon une théorie complète sur la nature intime de la contemplation mystique, du moins certains caractères suffisamment précis et exclusifs pour permettre de la distinguer de toute autre forme d'oraison ? Ici, comme dans tout le reste de la théologie, c'est perdre son temps que de discuter sur les corollaires alors qu'on est encore divisé sur la thèse elle-même : on accumulera contre les conclusions de l'adversaire des arguments qui ne porteront pas contre lui, vu qu'ils supposent des prémisses qu'on ne lui a pas encore fait admettre.

Ce sont là des truismes : mais n'ont-ils jamais été oubliés dans les controverses récentes ? A-t-on suffisamment dans tous les travaux qu'elles ont suscités l'impression que l'auteur a cherché tout d'abord à faire un bilan exact des points sur lesquels il était d'accord avec l'opinion adverse et à partir de là pour avancer méthodiquement et sans perdre contact ; ou tout au moins qu'il a nettement indiqué et défini les présupposés de son raisonnement ? N'a-on jamais entrepris de longs travaux pour démontrer à grands renforts d'érudition ou d'arguments un point particulier qui n'était que le simple corollaire d'une doctrine plus générale qu'on ne se préoccupait point d'établir et que supposait toute l'argumentation. Plus d'une fois ces manques de méthode sont venus de l'isolement étonnant dans lequel ont été préparés des ouvrages de valeur : faute de connaître un peu largement la littérature catholique des

questions, faute de suivre ce qui se fait au dehors de l'école particulière où l'on a été formé et du cercle d'idées au sein duquel on s'est habitué à travailler, on s'illusionne sur l'état réel de tel problème en face de la pensée des travailleurs catholiques, pris aujourd'hui et dans leur ensemble.

Nécessité donc de sérier les questions, de les aborder suivant leur ordre naturel de dépendance mutuelle, d'en vérifier surtout les données exactes et actuelles avant de s'attaquer à leur solution. Mais par-dessus tout nécessité de prendre une position nette et bien marquée par rapport à la double manière signalée plus haut d'entreprendre les études de mystique : l'une choisissant son *point de départ* dans les principes théologiques, l'autre le prenant dans les faits attestés par les documents.

De ces deux méthodes quelle est la meilleure ? Toutes deux sont bonnes, pourvu qu'on se rende compte de ce que chacune d'elles peut donner et de ce qu'elles supposent l'une et l'autre comme conception générale de la mystique.

La vie de beaucoup de saints, canonisés ou non, ne contiendrait pas, en plus des prodiges extérieurs, un groupe important de faits extraordinaires affectant leur vie spirituelle, et plus particulièrement leur vie de prière ; ou au contraire le dépôt révélé contiendrait sur ces faits particuliers les données positives *relativement* abondantes qu'il nous offre sur l'acte de foi ou sur la grâce, les deux méthodes ne se distingueraient plus véritablement. Mais, en fait, il n'en est pas ainsi.

On le sait, le dépôt révélé, fondement de notre théologie, nous fournit dans son développement les principes par lesquels l'Eglise, en des jugements célèbres, a réprouvé les excès panthéistes ou quiétistes des fausses mystiques, tout en sauvegardant la place de la contemplation dans la vie chrétienne. Mais sur cette contemplation en tant que forme particulière de la prière chrétienne, le dépôt révélé ne nous fournit à peu près aucune donnée *positive*.

Les grandes synthèses théologiques vont plus loin : S. Thomas consacre des chapitres entiers à la vie contemplative, aux dons du Saint-Esprit, au rapt ou à la pro-

phétie : toutefois sur plus d'un point de cet exposé nous trouvons chez lui une doctrine sûre, communément admise, mais dont les éléments dogmatiques, pleinement assurés et résistants, pleinement aptes à servir de base solide pour le travail ultérieur, ne sont pas encore toujours bien dégagés, bien séparés des vues d'école ou des idées plus personnelles : peut-être le seront-ils un jour, mais actuellement (et c'est actuellement que nous avons, nous, à étudier la mystique) ils ne le sont pas encore. De plus nous trouvons là une doctrine profonde sur la vie commune et normale qui mène à l'union divine, avec la discussion de quelques cas absolument exceptionnels comme ceux de Moyse et de S. Paul : nous ne trouvons à peu près rien sur des voies de sanctification *spéciales, extraordinaires,* sans être pourtant le fait de quelques rares unités dans l'armée immense des âmes héroïques.

On conclura, je le sais bien, que cela prouve une seule chose : que l'existence de ces voies extraordinaires était inconnue à toute l'ancienne tradition et n'est qu'une invention peu heureuse des théoriciens modernes de la vie spirituelle. Mais pour quiconque lit Sainte Thérèse, ou même les mystiques plus anciens, il me semble bien difficile de trancher ainsi la question au pied levé et de négliger tout ce qu'ils disent sur l'absolue gratuité de ces grâces, sur les conditions toutes nouvelles de la marche des âmes à travers ces voies lorsque Dieu les y place. Et, de fait, les théologiens plus récents, comme les grands docteurs Carmes du dix-septième siècle chez qui l'étude de ces voies prend une large part, dépendent en réalité, pour tous ces développements, surtout des écrits des mystiques. C'est là qu'ils prennent le vrai point de départ de leurs spéculations, fécondant et éclairant ces données par des principes de la tradition théologique. Dira-t-on qu'il y a là une déviation, qu'il faut reprendre la chaîne plus haut ? C'est vite dit : mais est-on sûr, en voulant ainsi purifier le courant théologique d'apports advendices, de ne pas l'appauvrir indûment ? Les théologiens modernes ne sont auprès d'un Saint Thomas que d'humbles disciples, c'est bien certain : mais il n'est pas moins vrai que l'Esprit de Dieu ne s'est retiré de l'Eglise à aucun siècle, et que c'est Lui en défini-

tive qui au-dessus des plus hauts génies est le grand agent des progès de la pensée catholique d'âge en âge.

Et par là nous atteignons ce qui paraît être le fond ultime des variations actuelles de méthode dans les études de mystique : les uns s'attachent à la conception de la mystique qui fut celle des grands docteurs médiévaux : c'est la science générale de l'ascension de l'âme vers Dieu, de son union à Lui par la contemplation et l'amour, autrement dit l'étude de tout ce qui constitue, en termes, actuels, la *vie*, la *voie unitive* (1). La mystique est ainsi la grande science de la vie spirituelle : le travail de purification et d'acquisition des vertus morales est un préliminaire nécessaire, étudié autrefois par la morale, aujourd'hui par l'ascétique.

Les autres, au lieu de distinguer entre l'union à Dieu et ses préliminaires, s'attachent à la distinction plus récemment accusée et mise en lumière entre le travail d'union à Dieu par les voies ordinaires et communes, proposé à tous, fait de collaboration humaine plus active à la grâce de Dieu, et les voies d'union offertes par choix gratuit à certaines âmes, à qui Dieu demande surtout de se laisser entraîner et dominer plus passivement par son amour : les premières voies, pouvant conduire en fait de mérite, sinon aussi vite et aussi facilement, du moins aussi haut que les autres, font l'objet de l'ascétique, tandis que les secondes seules restent le champ propre de la mystique. Pour ce groupe de théologiens, cette restriction, cette distinction et cette spécialisation du terrain proprement mystique est un progrès de la pensée catholique qu'il y aurait inconvénient à négliger ou à renier. Et l'on voit tout de suite comment, pour eux, des deux méthodes en question, c'est la deuxième qui tendra à prévaloir, tandis que la première, plus exclusivement théologique, aura les préférences de ceux qui estiment meilleur de s'en tenir à la manière de concevoir les choses des maîtres médiévaux.

Les deux méthodes ou mieux les deux tendances ne se fondront pas complètement de sitôt : d'un côté, en effet,

(1) Le P. Lercher, (*loc. cit.* p. 45) identifie expressément *via unitiva* et mystique, *via purgativa et illuminativa* et ascétique.

elles répondent à deux tendances générales profondes qui divisent les tempéraments spirituels, et de l'autre elles constituent un cas particulier de ce double mouvement qui porte les sciences sacrées (pour ne parler que d'elles) à se fragmenter, à mesure qu'elles se développent, en domaines spéciaux permettant d'étudier un objet mieux déterminé ; puis, par réaction, par sentiment de ce que perd la pensée à trop se cantonner, les porte au contraire à reconstituer des groupements scientifiques d'ensemble, plus riches et conservant mieux toute la continuité et la complexité de la vie chrétienne : c'est ainsi que la théologie morale s'est détachée de la théologie en général et que beaucoup aujourd'hui tendent à la séparer au contraire le moins possible du dogme.

Ce qui importe donc actuellement, pour faciliter le travail vraiment utile et fécond, pour diminuer les confusions qui risqueraient de le compromettre ou de l'entraver, c'est d'arriver, en coordonnant les efforts de tous, à fixer à un vocabulaire précis communément accepté et fidèlement suivi ; c'est ensuite de multiplier, en fonction de ce vocabulaire, les travaux méthodiques qui établiront peu à peu le bilan exact de la tradition mystique catholique ; c'est, plus encore peut-être, que chacun, se rendant compte de l'existence actuelle des tendances diverses signalées plus haut, évite les exagérations et les exclusivismes de celle qu'il constate en lui : que, par exemple, il ne concentre pas son attention sur les faits plus extraordinaires au point d'en faire une sorte de compartiment étanche, sans liaison presque et sans continuité avec la vie spirituelle ordinaire ; qu'il ne prétende pas, au contraire, sous prétexte de fidélité à la tradition, maintenir vocabulaire et questions dans un état d'imprécision dépassé par les progrès de la pensée théologique. Ce qui importe encore, c'est de reconnaître que les diverses méthodes peuvent être utiles pourvu qu'on ne demande à chacune que ce qu'elle peut donner ; c'est, dans la pratique, d'éviter le mélange des points de vue, de marquer franchement celui auquel on se place, de s'y tenir exactement et porter dans les discussions le souci constant de savoir d'abord quel est celui de l'adversaire ; c'est enfin de reconnaître simplement que bien des questions ne sont pas

encore pleinement mûres, que nous ne pouvons prétendre les résoudre toutes, nous-mêmes et entièrement, que par conséquent nous ferons souvent œuvre plus utile et plus féconde en préparant le travail de ceux qui, continuant le nôtre, mèneront ces questions à leur terme.

Encore une fois, je sens que j'aboutis à d'élémentaires constatations de bon sens : peut-être cependant les réflexions qui précèdent leur permettront-elles de n'être pas totalement oiseuses et inutiles.

Toulouse. Joseph DE GUIBERT, S. J.

LES PLUS ANCIENS TEXTES ASCÉTIQUES CHRÉTIENS

II

LE PASTEUR D'HERMAS

On a rapproché avec raison l'homélie pseudo-clémentine sur la pénitence d'un ouvrage composé, semble-t-il, vers le même temps par un chrétien de Rome, le propre frère du pape Pie 1er (140-54). Ce livre, intitulé *Le Pasteur* (1), eut un grand retentissement. Grâce surtout à son caractère apocalyptique, peu après son apparition, auprès de gens qui n'en connaissaient point l'origine, il passa facilement pour écrit inspiré. Saint Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène le citent à ce titre, ce dernier non sans remarquer qu'une opinion beaucoup moins favorable a aussi cours. Plusieurs églises l'insèrent dans la liste des livres canoniques, sans lui accorder cependant, en général, la même autorité qu'aux parties de la Bible incontestées. Partout on le considère comme un ouvrage édifiant, spécialement utile aux catéchumènes et aux néophytes (2). Ce n'est pas sans

(1) Edition avec traduction française par A. Lelong (*Pères Apostoliques*, éd. Hemmer-Lejay, IV, 1912), avec une introduction, des notes et des tables détaillées.

(2) Voir les témoignages anciens dans Migne, P. G., 2, 891-912.

raison. Le Pasteur traite à fond le sujet ébauché par l'homélie pseudo-clémentine. Il constitue un vrai manuel de morale et de vie spirituelle. Il faut s'entendre d'ailleurs là-dessus et peut-être est-ce parce que l'on a attaché trop d'importance à certains côtés accessoires de l'œuvre qu'il y a eu de si vives discussions sur sa signification. Il est certain que *Le Pasteur* vise un état déterminé de l'Eglise et se propose de porter un remède immédiat aux maux qu'Hermas aperçoit autour de lui. Mais ce serait restreindre arbitrairement son horizon que de le borner à cela. En fait, les idées qu'il développe sur la pénitence, sa nécessité et les moyens de l'assurer sont de valeur universelle. C'est précisément pour cela que la lecture du *Pasteur*, en dépit des passages symboliques plus ou moins obscurs, restait toujours profitable et pouvait être recommandée avec utilité.

Dans sa forme actuelle, *Le Pasteur* se présente comme divisé en trois parties d'étendue inégale : cinq visions, douze préceptes, dix similitudes ou paraboles. En réalité, pour l'auteur il y a deux livres, dont l'un sert pour ainsi dire de préface et d'ébauche à l'autre (1). Dans le premier, le rôle principal est tenu par l'Eglise, apparaissant sous trois formes différentes qui la rajeunissent de plus en plus; dans le second, c'est le *Pasteur* ou l'Ange de la Pénitence qui donne les explications nécessaires. Les deux parties sont d'ailleurs reliées de la façon la plus étroite par le développement d'une même pensée et l'intervention du même personnage, Hermas, avec lequel s'identifie l'auteur et à qui sont montrées les visions et exposés les enseignements. Il doit se les appliquer à lui-même et à sa famille, pour les faire connaître à toute l'Eglise par l'intermédiaire de Clément et de Graptê (2). Il est possible que la seconde partie, qui commence sans aucune transition ni indication particulière avec la cinquième vision, ait été écrite un peu plus tard que la première, après un certain intervalle (3).

(1) Première partie : Visions I-IV ; deuxième : Vision V — Préceptes — Similitudes.

(2) L'identification de ces personnages est malaisée. Certains critiques pensent que les renseignements donnés sur sa personne par l'auteur sont fictifs et simplement destinés à fournir la mise en scène et à faciliter l'application des leçons qu'il veut faire entendre.

(3) Cf. Lelong, introduction, p. XXXIX sq.

L'unité d'auteur et de thème est incontestable, mais il reste vrai que le caractère en est plus général. Hermas s'y montre moins préoccupé de la tribulation immédiate, soucieux surtout de former en général les âmes à la vie chrétienne fervente, de les éclairer sur ce qui se passe dans leur intérieur, de leur apprendre à se conduire comme le demandent leurs intérêts spirituels par rapport aux deux esprits qui se disputent leur possession.

Si à travers la multiplicité des formes qu'il prend on cherche à saisir le dessein poursuivi par l'auteur, il semble qu'on puisse le ramener à ceci : Une grande tribulation va s'abattre sur l'Eglise. Or, l'état intérieur de celle-ci est actuellement déplorable; l'esprit du monde l'a envahie, les fidèles sont nombreux, mais beaucoup plus occupés de leurs affaires temporelles que des choses du ciel; les vices foisonnent. Pour faire honorablement face au danger prochain, et en triompher, une conversion générale s'impose. Hermas prêchera donc la croisade de la pénitence. Un obstacle sérieux doit d'abord être annihilé: la doctrine rigoriste n'admettant pas qu'il y ait d'autre pénitence que le Baptême. Elle devait être sans doute assez repandue puisque *Le Pasteur* ne la combat point directement et semble même l'accepter en principe (1). Il proclamera donc de la part de Dieu une exception solennelle, visant la situation présente uniquement et par suite s'appliquant non pas aux catéchumènes et à ceux qui viennent de recevoir le Baptême et en ont gardé intact le sceau, mais aux vieux chrétiens. S'ils le veulent, Dieu leur pardonnera, à condition toutefois qu'ils méritent ce pardon par une pénitence sérieuse, une conversion sincère et durable, qui les arrachera à la mort et les fera vivre pour Dieu. *Vivre pour Dieu* tel est le programme de la partie positive du *Pasteur*, l'objet de ses préceptes dont les similitudes inculquent si fréquemment l'observation. Ils précisent les moyens de salut offerts au pénitent et lui tracent le chemin à suivre. C'est faire fausse route que de chercher dans *Le Pasteur* une préoccupation dogmatique. Tout entier à son œuvre de régénération morale et spirituelle, il laisse le reste hors de son horizon.

(1) Préceptes IV, 5, est le passage capital confirmé par de multiples allusions et affirmations dont c'est le sens naturel.

La question de la pénitence n'est pas, de son point de vue, d'ordre dogmatique ou disciplinaire, mais ascétique. Il fait abstraction du pouvoir des clés, il ne le nie ni ne l'affirme; ce n'est point son sujet. Ce qu'il veut c'est après avoir affrmé le principe d'une pénitence extraordinaire accordée par Dieu en vue de la grande tribulation prochaine, aider de toutes ses forces à ce qu'elle soit reconnue, acceptée, mise à profit. La pénitence n'est point la simple absolution d'un passé criminel, mais la réforme de la vie et son organisation conformément à la loi de Dieu et aux conseils évangéliques. Cette œuvre positive est pour lui de première importance et, abstraction faite de l'intérêt historique que peut offrir son ouvrage, demeure pour nous ce qu'il y a de plus intéressant et de plus neuf.

On peut dire sans exagérer qu'Hermas est le premier maître de la vie spirituelle. Jusqu'à lui les exhortations morales ne manquent pas et les thèmes les plus élevés de l'éthique chrétienne sont traités. Hermas le premier les réunit en corps de doctrine; le premier surtout, il se préoccupe expressément de donner une direction méthodique et d'éclairer l'homme sur les diverses opérations de sa vie intérieure. Jusqu'à lui tout cela n'existe qu'à l'état de matériaux, de remarques isolées. Il coordonne et développe. Assurément, ce n'est là qu'une ébauche et il y a beaucoup à faire encore pour compléter cette méthode de vie intérieure, mais c'est un essai de première importance. L'on s'explique que l'auteur de *La Doctrine à Antiochus* et que l'autre Antiochus (1), un moine auteur d'homélies ascétiques, aient mis *Le Pasteur* largement à contribution.

Sans prétendre exposer à fond cette spiritualité, voici quelques indications particulièrement intéressantes. L'idée de Dieu est naturellement au premier plan et c'est vers lui que tout converge. « Serviteur de Dieu » tel est le titre qu'Hermas donne habituellement aux fidèles, par opposition aux pécheurs. « Vivre pour Dieu » c'est la récompense en même temps que la fin de leurs actions. Cette expression

(1) Ps. Athanase, *Doctrina ad Antiochum ducem*, P. G., 28, 555-90, attribuée au Ve siècle; Antiochus, *Homélies*, ibid. 69, 1421-1850, du Ve siècle.

revient à satiété, pour ainsi dire (1), et manifestement résume pour l'auteur tout son programme. Il s'agit d'ailleurs moins de la vie déjà commencée que de la vie future. Tout l'effort dont il décrit les modalités diverses n'est conçu qu'en vue de ce résultat. Si la pénitence est prêchée, c'est afin d'assurer la vie pour Dieu. Qui s'y refuse se verra exclu de cette vie. Dieu est donc au centre de la vie spirituelle. Il en est le principe et la fin, comme il est le principe de la création elle-même. Aussi Hermas passe-t-il aisément de la considération du monde créé, où éclate la puissance de Dieu, à celle de l'âme sanctifiée où plus encore est prête à se déployer l'action divine. Mais c'est à la condition que la volonté humaine soit disposée à y collaborer.

Tel est en effet le caractère de cette spiritualité. C'est une école d'énergie. Tout au long de ces pages retentit l'appel à la bonne volonté, à l'action personnelle. On pourrait croire parfois y entendre presque un écho anticipé de Pélage dans sa lettre à Démétriade, si perpétuellement n'intervenait aussi le rappel de la grâce divine, excitant au repentir et facilitant le travail surnaturel : « Seigneur, ces préceptes sont grands et beaux. Mais je ne sais si l'homme peut les observer, car ils sont fort rudes. — Si tu te persuades que l'on peut les observer, tu les observeras facilement, ils ne seront pas rudes ; mais si tu laisses pénétrer dans ton cœur l'idée qu'il est impossible à l'homme de les observer, tu ne les observeras pas... Et me voyant tout troublé et confondu (le Pasteur) se mit à me parler avec plus de douceur et de joie : L'homme peut se rendre maître de tous ces préceptes, s'il possède le Seigneur dans son cœur (2). » Dès le début, il avait été dit à Hermas : « La grande miséricorde du Seigneur t'a pris en pitié, toi et ta maison, elle te rendra fort et t'enracinera dans sa gloire (3) ». Ailleurs il est parlé de la miséricorde de Dieu qui « distille » sur nous « sa justice » pour que nous

(1) Une centaine de fois environ. L'index de Lelong omet les mots en Z et en H.

(2) Préceptes XII, 5, 4-5 : 4, 2-5 : je ne cite qu'une phrase, tout est à lire.

(3) Vision II, 3, 2.

soyons justifiés et sanctifiés, loin de tout mal et de toute perversité (1).

Ce qu'il faut mettre en lumière aussi, c'est l'optimisme imperturbable de l'auteur. Dans toute son œuvre circule une atmosphère de confiance. Que l'on se rappelle en particulier, dans l'avant-dernière similitude, le gracieux épisode des douze vierges — les Vertus — auxquelles est confié Hermas (2) et plus encore les passages innombrables où la *défiance*, avec ses incertitudes et ses repentirs successifs, est si persévéramment condamnée. Elles est nommée une cinquantaine de fois. Tout le précepte neuvième est consacré à la combattre : « Vois cette défiance ; elle est mauvaise et insensée et en déracine beaucoup de la foi, même de très fidèles et de très forts. C'est qu'elle est fille du diable et par trop mauvaise à l'égard des serviteurs de Dieu. Méprise-la donc et domine-la en toute action... car n'ayant pas confiance en elle-même, elle échoue dans toutes ses entreprises (3) ». Hermas ne dissimule point les difficultés de la vertu, ni l'austérité des conseils évangéliques, mais il veut que l'on serve le Seigneur dans la *joie* (4) et condamne énergiquement toute tristesse. Aux méfaits de cette dernière, tout un précepte, le dixième est aussi consacré : « Ecarte de toi la *tristesse*, car elle est la sœur de la défiance et de la colère... Elle est de tous les esprits le plus mauvais et le plus redoutable aux serviteurs de Dieu. Plus que tous les autres, elle corrompt l'homme et chasse l'esprit saint (5) ».

De là encore l'insistance avec laquelle Hermas met en garde contre la *crainte du démon*. Volontiers il ferait sienne la devise : « Je crains Dieu... et n'ai point d'autre crainte ». « Si tu crains le Seigneur tu accompliras bien toutes choses. Voilà la crainte qu'il te faut avoir pour être sauvé. Quant au démon, ne le crains point ; car avec la

(1) Vis. III, 9, 1,

(2) Simil. IX, 10-11 : cf. X, 3.

(3) Précepte IX, 9-10.

(4) Id. III, 1 : « Revêts-toi donc de la gaieté, perpétuel objet des faveurs et des complaisances divines, et fais-en tes délices. Car tout homme joyeux agit bien, pense bien et foule aux pieds la tristesse. » (Trad. Lelong.)

(5) Précepte X, 1, 1-2.

crainte du Seigneur tu triompheras du diable. Il n'y a point de puissance en lui ; or où il n'y a pas de puissance, il n'y a pas sujet à crainte... Crains les œuvres du diable, parce qu'elles sont mauvaises, mais, en craignant le Seigneur, tu craindras les œuvres du diable et loin de les accomplir, tu les écarteras de toi (1) ». « Le démon ne peut dominer les serviteurs de Dieu qui de tout leur cœur espèrent en Lui. Il peut lutter contre eux ; il ne peut pas en triompher. Si vous lui résistez, vaincu il s'enfuira loin de vous couvert de honte. Il n'y a que ceux qui sont vides (de foi) qui redoutent le démon, comme s'il avait quelque puissance... Il s'approche de tous les serviteurs de Dieu pour les tenter. Mais ceux qui sont remplis de foi lui résistent fortement et il s'éloigne d'eux ne trouvant point de passage pour entrer. Il va alors vers ceux qui sont vides et trouvant passage, pénètre en eux et y accomplit ce qu'il veut et ils deviennent ses esclaves (2) ».

On remarquera ce dernier passage. Il montre combien Hermas a l'attention attirée sur les détails de la vie intérieure et ce que l'on appelle le *discernement des esprits*. Il prend souci en effet d'éclairer l'âme sur ce qui se passe en elle. Hermas ne veut point la confiner dans une prison obscure où la volonté se débattrait aux prises avec des ennemis insaisissables ; il veut la lutte au grand jour. Il faut connaître à la fois les adversaires et les secours que Dieu a mis en nous, ou pour parler son langage, écho de celui des prophètes et de S. Paul, les esprits contraires qui se disputent la possession et la direction de l'âme. A plusieurs reprises il décrit leurs manifestations et leurs manœuvres pour qu'on apprenne à distinguer les bons et les mauvais esprits, afin de ne point se laisser entraîner sur la voie du mal au lieu de suivre celle de la justice :

« Il y a deux anges avec l'homme, celui de la justice et celui du mal. — Comment, dis-je, distinguerai-je leurs activités puisqu'ils habitent tous deux avec moi ? — Ecoute et comprends : l'ange de la justice est délicat, réservé, doux et tranquille. Quand il monte dans ton cœur, il te parle

(1) Précepte VII, 2-4.
(2) Id. XII, 5, 2-4.

aussitôt de justice, de pureté, de décence, de tempérance, de toute œuvre bonne et de toute vertu recommandable. Quand cela te vient à la pensée, sache que c'est l'ange de la justice qui est avec toi... L'ange du mal lui est d'abord prompt à s'irriter, amer et insensé ; ses œuvres sont mauvaises et bouleversent les serviteurs de Dieu... Si l'irascibilité survient en toi ou l'amertume sache que c'est lui qui est en toi ; puis les désirs d'affairement, les prodigalités pour les mets, les ivresses, les débauches et les voluptés, la passion pour les femmes et les richesses, une grande superbe et ostentation et tout ce qui leur ressemble. Quand tout cela est présent dans ton cœur, sache que l'ange du mal est en toi. Ayant donc reconnu ses œuvres, écarte-toi de lui et n'aies en lui aucune confiance (1) ».

C'est d'ailleurs un des points délicats de la doctrine d'Hermas que celui qui concerne les esprits. Il mérite une étude à part. Le Pasteur aime à personnifier sous ce terme toutes les manifestations de la vie spirituelle en tant que distinctes de notre propre activité ou venant s'y superposer : telles non seulement les grâces, mais aussi les vertus considérées comme venant de Dieu et les mauvaises dispositions que le démon essaie de créer en nous. Par ailleurs on a peut-être trop oublié que si Hermas emploie souvent le mot d'esprit-saint, ce n'est nullement pour désigner habituellement la troisième ou même la seconde personne de la Trinité, mais, à mon avis, tantôt par allusion à la nature divine, tantôt et le plus souvent, dans un sens analogue à celui où nous employons aujourd'hui le terme de grâce sanctifiante.

Etroitement rattachée à cette théorie des esprits est celle des *désirs*. La manière de se conduire à leur sujet préoccupe avec raison Hermas et revendique une place importante dans sa spiritualité. Il a de précieuses remarques sur la tentation, son rôle bienfaisant et la manière de l'utiliser pour progresser. Mais il insiste surtout sur les désirs pris en eux-mêmes : « Ecarte de toi tout désir mauvais et revêts le désir bon et saint. L'ayant revêtu, tu mépriseras le désir mauvais et le réfréneras à ta guise. Il est sauvage, en effet,

(1) Précepte VI, 2, 1-9.

et s'apprivoise difficilement. Il est redoutable et par sa sauvage ardeur épuise fort les hommes... il les livre à la mort... Ecoute quelles sont ces œuvres de mort (1) ». Et elles sont décrites avec promesse de la couronne pour celui qui saura résister à ces multiples convoitises.

Toutefois, bons et mauvais désirs n'étant que la manifestation des dispositions permanentes de l'homme, c'est avant tout sur les *vertus* et les *vices* que portent les recommandations du *Pasteur*. Tantôt il les décrit directement, comme dans la série des *préceptes ;* tantôt il les représente sous le symbole de vierges gracieuses ou de femmes sauvages, comme dans les *similitudes* (2). A plusieurs reprises, il énumère les vertus nécessaires au serviteur de Dieu, s'il veut vivre, et leur oppose les mauvaises inclinations qui les combattent. Dans chaque groupe d'ailleurs, il y a un rapport de filiation qu'il signale en distinguant aussi quelques dispositions fondamentales auxquelles se rattachent secondairement les autres. La première, l'essentielle, sans laquelle il n'y a aucun espoir de vivre pour Dieu, c'est la *foi*, vertu complexe, qui est sans doute la foi théologique, portant sur l'existence de Dieu créateur du monde et auteur de notre vie surnaturelle, mais en même temps aussi sur sa bonté et sa miséricorde inépuisable, de sorte qu'elle excite en nous un sentiment de confiance sans borne en son secours. De là l'insistance déjà signalée qu'il met à combattre à tout propos la défiance, sentiment directement opposé à cette foi, cette disposition qui partage l'âme, pour ainsi dire, en deux (διψυχία) et en l'établissant dans une position instable la livre comme une proie facile au mauvais esprit. « Ayez donc foi en Dieu, vous qui, à cause de vos péchés, désespérant de vivre, ajoutez faute à faute et alourdissez votre existence, car si vous vous tournez vers lui de tout votre cœur et accomplissez la justice tous les jours de votre vie et le servez droitement selon sa volonté, il apportera le remède à vos péchés passés ;

(1) Précepte XII, 1-5.

(2) Similitude IX, 2, 9, 15. cf. Vision III, 8, où il compte sept vertus et non douze comme dans la Similitude. Pour chaque vertu je ne puis que renvoyer à l'index de Lelong, aux mots correspondants.

vous aurez le pouvoir de triompher des œuvres du diable. Que les menaces du diable ne vous effraient en rien : il n'a pas plus de vigueur que les nerfs d'un mort (1) ». Qu'on relise à ce sujet le neuvième précepte et les belles instructions qu'il contient sur la confiance dans la prière. Ainsi sont décrites les autres vertus : la patience, la simplicité, la tempérance, la prudence, la franchise, la dilection. Volontiers Hermas s'attarde plutôt à dépeindre les vices opposés : la colère, le ressentiment, la médisance. Il détaille aussi les applications pratiques qui seules peuvent montrer la sincérité des dispositions intérieures : détachement des richesses — grand obstacle à la liberté de l'esprit et à la ferveur — charité effective envers les pauvres, humilité se refusant à rechercher les places en vue dans l'Eglise ou à étaler un luxe fastueux. Il y aurait à relever là bien des traits qui attestent un psychologue et un moraliste au regard pénétrant, mais un moraliste chrétien qui ne signale les fautes qu'en vue du perfectionnement incessant jusqu'à la pleine possession de la vie éternelle.

Tels sont esquissés sommairement les principaux traits de la doctrine spirituelle d'Hermas. Ils suffiront sans doute à justifier le jugement porté plus haut et à indiquer quel intérêt présente aujourd'hui encore ce livre mystérieux du *Pasteur*.

Toulouse. Ferdinand CAVALLERA.

(1) Précepte XII, 6, 2-3.

L'ORIGINE VÉRITABLE DES HOMÉLIES PNEUMATIQUES

Une heureuse observation de mon confrère et ami D. L. Villecourt vient d'être « communiquée », selon la formule, à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1), une de ces observations inattendues, réservées d'ordinaire aux esprits préparés, qui changent tout l'aspect de l'objet d'étude : les cinquante *Homélies spirituelles* (πνευματικαί), publiées au seizième siècle sous le nom de Macaire d'Égypte (2), un des écrits les plus attachants de l'antiquité chrétienne, sont en réalité l'œuvre d'un Messalien.

(1) Séance du 6 Août 1920.

(2) Par J. Picus (Paris 1559), d'après au moins un, probablement deux manuscrits de la Bibliothèque Royale (aujourd'hui *B. N. Gr. 587*, XVIe s., et *1157*, XIIIe s.) ; les trois autres éditions particulières qui ont suivi, Francfort 1594 (Z. Palthenius), Paris 1622, Leipzig 1698 et 1714 (J. G. Pritius) sont entièrement subordonnées à l'édition *princeps*. Le texte de Migne, *P. G.* XXXIV, 1860, c. 449-821, n'est autre que celui de la *Bibliothèque* de Gallandi (t. VII, 1770, p. 3), augmenté de deux passages (*Hom. V § 6* et *L § 4*) fournis à H. J. Floss (*Macarii Aegyptii epistolæ...* Cologne 1850, p. 221-231) par un manuscrit de Berlin qui daterait du douzième siècle. Il n'est donc pas exact de dire que Floss a revisé pour Migne le texte vulgate. Il n'existe, à ma connaissance, aucune traduction française des *Homélies*. Mais deux ont paru en anglais (Londres, 1721 et 1819), et une nouvelle est annoncée par la *Society for promoting christian knowledge ;* la traduction de 1721 (sous ce titre : *Primitive Morality*), due à T. Haywood et pour laquelle le *Barocéianus* d'Oxford a été consulté, est un travail tout à fait remarquable et qui ne devra jamais être négligé ; celle de 1819, partielle, offre le grand intérêt de provenir du célèbre réformateur anglais John Wesley. L'Allemagne a produit dans le passé trois traductions, plusieurs fois réimprimées, et une récente, par D. Stiefenhofer (Kempten 1913), précédée d'une fort bonne introduction. — G. L. Marriott vient de publier les sept homélies, depuis longtemps signalées, du *Baroccianus* (*Macarii Anecdota*, Harvard 1918). Cet ensemble ascétique n'est, malheureusement, qu'une compilation de peu de valeur. La pièce qui fait la meilleure impression (cf. *Church Quarterly Review*, LXXXIX, 1919-1920), p. 349) comprend en fait (§ 1 et § 4), comme me l'apprend D. Villecourt, deux scholies tardives sur le 27e degré de l'*Echelle* de St Jean Climaque (*P. G.*, LXXXVIII, 1104 et 1124 : scholies *11* et *27*). Il est toute-

Curieux destin des travaux de critique littéraire : le P. J. Stiglmayr, frappé de certaines particularités du recueil des *Homélies*, s'employait activement et par des remarques ingénieuses à faire prévaloir l'idée que ce recueil ne serait, en dernière analyse, qu'une compilation byzantine de fragments ascétiques mal assortis, parmi lesquels le bien authentique du célèbre moine égyptien du quatrième siècle disparaît, à peu près irrecouvrable (1) ; en éprouvant consciencieusement la solidité de ce système, voici qu'on rencontre soudain la vérité, non moins différente de l'opinion traditionnelle que de la théorie en train de s'accréditer auprès des érudits. Les *Homélies* restent ce qu'elles étaient, en gros et matériellement, nonobstant le besoin certain d'une édition rajeunie; et leur date ancienne se trouve maintenue. Elles n'ont, d'autre part, plus rien de commun avec le disciple de saint Antoine, dont le nom ne survivra désormais en littérature qu'en tête de quelques apophtegmes (2). Mais leur origine est en même temps

fois possible que plusieurs morceaux se rattachent à une tradition des *Homélies* différente de la nôtre; la première homélie (*51e*) se présente sous un titre apparemment déformé, qui fait intervenir curieusement « l'abbé Siméon ascète de Mésopotamie ».

(1) Voir surtout *Sachliches und sprachliches bei Makarius von Aegypten*, Innsbruck 1912, IV-101 p., 8° (un index fait grandement défaut). Le même auteur a donné une série d'études, pleines de choses utiles, sur les *Homélies* dans le recueil *Theologie und Glaube* (Paderborn), II, 1910, 571 ; III, 1911, 274-288 ; V, 1913, 634-641 ; ainsi que dans *Der Katholik*, XC, 1910, 2, 55 59, et les *Stimmen aus Maria-Laach*, LXXX, 1911, 427-444. Stiefenhofer donne au bas de ses pages un sommaire suffisant de tout ce travail d'explication. Il convient d'ajouter que les réserves formulées par le P. Stiglmayr (*Theologische Revue*, VIII, 1909, p. 233-240) à l'égard du livre de J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die aeltesten Ansaetze christlicher Mystik* (Bonn 1908, VII-173), ne sauraient empêcher cet ouvrage d'être, tout considéré, le meilleur commentaire qu'on puisse souhaiter de la doctrine des *Homélies*.

(2) Le plus considérable, comme je pense l'avoir montré (cf. *Revue d'Ascétique et de Mystique*, I, 1920, p. 58-83), est la lettre spirituelle conservée intégralement en latin et en syriaque; j'ai constaté depuis lors, en confirmation de cette thèse, que deux fragments notables de cette prétendue lettre (l. 1-12 et 51-139 de l'édition latine) subsistaient aussi en copte, insérés dans une collection factice d'apophtegmes intitulée : *Extraits des vertus de notre père le juste le grand Abba Macaire*

reconnue, et de ce coup elles se présentent sous un jour nouveau ; bien plus, elles éclairent elles-mêmes tout un côté obscur de l'ancienne ascèse chrétienne.

Je ne saurais prétendre, en quelques pages, à faire apprécier complètement la portée de la découverte de D. Villecourt. C'est toute l'histoire des débuts du mouvement messalien qui devra être récrite de ce point de vue (1). Il importe au contraire d'établir les faits littéraires, ou d'en donner du moins l'essentiel, en reprenant quelques-uns des détails les plus notables exposés devant l'Académie (2). — J'ai bien dit : les faits littéraires. Car il ne s'agit point d'une conjecture cherchée de loin et dont on tâche à montrer par des arguments plus ou moins convaincants la vraisemblance. C'est le mérite de la nouvelle solution d'être d'une évidence directe et tout objective ; la seule difficulté est de ne pas l'affaiblir en abrégeant ses données (3).

(ms. *Vat. 64*, f. 57, X s. ; éd. Amelineau, *Histoire des monastères de la Basse-Egypte*, 1894, p. 122-125 et 175).

(1) Au sujet des Messaliens, voir : Baronius, *Annales*, ann. 361, § 33-44, et 383, § 36-39 ; Tillemont, *Mémoires*, VIII², 1713, p. 527-536, et XIV, 1709, p. 449-451 ; G. Salmon, *Dictionary of christian biography*, II, 1880, p. 258-261 ; K. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, 1904, p. 30-38 ; G. Ficker, *Amphilochiana*, 1906, p. 259-268 ; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, II², 1907, p. 582-584, et III, 1910, p. 303-305 ; et surtout la récente et consciencieuse étude de G. Bareille dans le *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant (art. *Euchites*), V, 1913, 1454-1465 (il y aurait seulement à faire quelques réserves à propos du § *III : Erreurs*, où la systématisation réclamée par ce genre de notices brouille fatalement les perspectives réelles).

(2) On pourra lire, — quand ils auront paru (dans une dizaine de mois), — les *Comptes rendus des séances de l'année 1920*. Après avoir assisté au progrès des recherches de D. Villecourt (voir les articles connexes relatifs à « Macaire » dans le fascicule sous presse de la *Revue de l'Orient chrétien*), j'ai eu à ma disposition le manuscrit même de son mémoire, et j'ai reçu à mon tour ses encouragements avec ses conseils ; mais il m'a bien fallu ressaisir le fil de toutes les questions posées, revoir et démêler les sources et me faire enfin une opinion réfléchie ; j'entends donc n'engager en ces pages que moi-même, puisqu'aussi bien sur divers points j'ai été amené à proposer des précisions que mon confrère s'était interdit d'envisager.

(3) Dans les citations qu'on trouvera ci-dessous, toutes données en français pour la clarté de l'exposition, j'ai employé l'*italique* pour faire ressortir les passages des *Homélies* qui correspondent textuellement aux propositions parallèles ; ce procédé m'a semblé suffire à déterminer

*
* *

L'homéliste, esprit fort remarquable, traite habituellement des choses de Dieu et de l'âme avec tant d'élévation et pare sa doctrine d'images si fraîches, qu'on lui fait crédit pour tout le reste sans y regarder de trop près ; ses étrangetés les plus inquiétantes s'évanouissent sous le charme du discours, ou bien sont prises simplement en bonne part, en vertu des intentions de l'auteur dont on ne veut pas mettre en doute la pureté (1). Mais un œil scrutateur trouve où s'arrêter dans les développements d'apparence naïve. On lit ceci par exemple, sur les grâces merveilleuses « qui échoient aux chrétiens durant la prière » :

Au reste, il en est auxquels le signe de *la croix est apparu* par le moyen de *la lumière* (διὰ φωτός) et s'est fixé en l'homme intérieur. D'autres fois encore *dans la prière*, il est arrivé à l'homme d'être comme en extase, et de *se trouver debout vers l'autel* dans l'église, *et que lui soient présentés* ainsi *trois pains* comme fermentés (ἐζυμωμένοι) *par de l'huile* : et plus on en mangeait, plus la chose augmentait et s'étendait. D'autres fois encore, c'est une sorte de vêtement lumineux, tel qu'il n'en existe pas sur terre en cette vie ni qui puisse être confectionné par des mains d'homme... (*HOM. VIII*, § 3.)

Avouons que ces belles visions admirées, qui ne peuvent être prises seulement pour des fleurs de rhétorique, sont quelque peu étonnantes. Or voici maintenant, pour qu'on soit bien édifié sur leur qualité, une des « propositions du dogme impie des Messaliens, extraites de leur livre » (2) :

Il est possible qu'à ceux qui prient la croix apparaisse en lumière (ἐν φωτί), et qu'à l'occasion l'homme se trouve debout, près de l'autel,

chez le lecteur une conviction ferme, mais il est certain que la disposition des originaux grecs sur deux colonnes rendrait la « preuve » considérablement plus forte.

(1) Voir par exemple C. Gore, *Journal of theological studies*, VIII, 1907, p. 86 sq. ; on trouvera un jugement analogue dans les pages d'introduction de D. Stiefenhofer, op. l.

(2) *P. G.*, XCIV, 729.

et que lui soient présentés trois pains détrempés (πεφυρμένους) par de l'huile (1) (*CAP. 18*) (2).

Autre proposition messalienne conservée par la tradition de l'Eglise grecque :

Satan et les démons possèdent l'esprit de l'homme, et la nature de l'homme est en communion (κοινωνική) (3) avec les esprits de malice (*CAP. 21*) (4).

Et nous pouvons, comme dans l'exemple précédent, mettre en regard de ces phrases abrégées un passage des *Homélies* où le même enseignement sur la mainmise diabolique est donné non seulement d'une manière directe et complète, mais en des termes identiques :

Sans aucun doute, il y a des esprits mauvais, *Satan et les démons*, qui *possèdent l'esprit* et enserrent l'âme. Car le perfide diable, pourvu d'engins, de triples portes et d'un riche arsenal, détient les pacages de l'âme et ses pensées, et il ne (la) laisse pas prier droitement ni s'approcher de Dieu, *la nature* même *étant en communion avec les esprits de malice*, tout autant qu'(elle l'est) avec les anges et l'Esprit-Saint : elle est (ainsi) temple de Satan et temple de l'Esprit-Saint... (*HOM. XXVII*, § *19*).

(1) Inutile de supposer ici quelque influence d'un rite gnostique ou païen, comme c'est de mode aujourd'hui parmi certains historiens des religions ; l'homéliste a sûrement au fond de l'esprit l'offrande lévitique de gâteaux de fleur de farine pétris à l'huile (πεφυραμένους ἐν ἐλαίῳ) et présentés « sur l'autel » par le prêtre pour être consumés par le feu (cf. LEV. II, en particulier v. 4, 8). Mais ce qu'ajoute de précis l'auteur à la prescription du Lévitique, c'est le nombre *trois*, introduit sans doute pour symboliser la Trinité, ou plutôt les trois hypostases réduites à l'unité spirituelle et s'unissant ainsi à l'âme en prière (cf. la proposition *6* de Timothée : *P. G.*, LXXXVI, 1, 49). Nous avons là simplement une des visions corporelles de la Trinité une ou du Saint-Esprit dont les Messaliens se vantaient d'avoir le privilège (cf. *P. G.*, LXXXII, 1145 A ; LXXXIII, 429 D ; LXXXVI, 48, n° *5* ; XCIV, 732, n^os *10* et *17*, 733 B).

(2) *P. G.*, XCIV, 732.

(3) κοινωνική (τῶν πνευμάτων) — et de même dans le passage cité de l'homélie — pourrait être traduit « compagne », comme dans *Hom. VII* § *I*, au sens de νύμφη (cf. STIGLMAYR, op. l, p. 16) ; semblablement, κοινωνία signifie pour « Macaire » le mariage mystique (cf. *Hom. X* § *4*).

(4) *P. G.* XCIV, 729.

Les deux propositions que je viens de mettre en relation avec les *Homélies* font partie d'un syllabus de dix-huit textes (κεφάλαια), inséré par saint Jean Damascène dans le chapitre de sa compilation *Sur les Hérésies* relatif aux « Messaliens c'est-à-dire Euchites» (εὐχηταί : les *prieurs*), et sous le titre précis mentionné tout à l'heure (1). A part deux ou trois (2), ces textes se retrouvent tous, plus ou moins nettement, dans le recueil des *Homélies* (3). L'absence de

(1) Ch. LXXX : *P. G.*, XCIV, 729-738 (éd. M. Lequien, I, 1712, p. 95-100). Ce chapitre comprend : 1° les 18 κεφάλαια, desquels j'indiquerai plus loin l'origine probable ; — 2° une relation abrégée des pratiques messaliennes, composée librement d'après des documents divers semblables à ceux qu'employa Timothée (voir plus loin) ; or F. Diekamp (cf. *Byzantinische Zeitschrift* IX, 1900, p. 14-51 : *Der Moench and Presbyter Georgios, ein unbekannter Schriftsteller des 7 Jahrhunderts*) a retrouvé la plus grande partie de cette relation dans un manuscrit lacuneux du Vatican (*Gr. 2210*, du Xe s.), où elle semble appartenir à un écrit hérésiologique d'un certain Georges qui vivait probablement vers le milieu du septième siècle ; ce Georges, à vrai dire, peut avoir emprunté lui-même tout le morceau ; mais on croira plus volontiers qu'il en est l'auteur ; quoi qu'il en soit, le Damascène n'a fait ici comme ailleurs que transcrire un ouvrage déjà existant ; — 3° le passage entier de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret (IV, 10). — Nicétas Acominat (XIIIe s.) reproduit la série des κεφάλαια dans son *Trésor* l. IV, c. 36 (*P. G.*, CXXXIX, 1329) ; sa dépendance du Damascène est évidente. — La *Panoplie* d'Euthyme Zigabène (début du XIIe s. ; *P. G.*, CXXX, 1273 : c. 26) donne aussi quelques-unes des propositions au milieu d'une longue rhapsodie dont les faits précis sont tous pris, je crois, aux chapitres de Théodoret, de Timothée et du Damascène sur les Messaliens. — Diekamp a fait entrer les 18 κεφάλαια dans sa reconstitution de l'ouvrage de Georges (art. cité, p. 20-21, et cf. p. 42-44) ; c'est une pure conjecture que rien ne permet de vérifier et qui d'ailleurs n'importe nullement. De toute façon dans l'état actuel des choses, nous ne possédons le texte des κεφάλαια que grâce à saint Jean Damascène.

(2) A savoir nos *14* et *15* ; peut-être aussi n° *13* (voir cependant *Hom. XXVI* § 22). De la proposition *15*, que je mentionnerai à propos du n° *7* de Timothée, une des homélies de Marriott (*Macarii Anecdota*, p. 25-26 : *LII* § 3) nous renvoie peut-être un écho affaibli. Quant à la proposition *14*, c'est un texte que rejoignent des passages comme *Hom.*, *XXVI* § 1 ; *XXXVII* § 5 ; *Opusc. IV* § 5.

(3) Je dois m'abstenir présentement de justifier cette assertion ; une suite de simples références risquerait d'égarer le lecteur. Pour faire valoir le cas complètement, il faudrait produire et traduire un ensemble de textes, souvent difficiles à entendre, et s'engager dans des commen-

quelques-uns, notons le bien, ne saurait infirmer le rapport étroit de la majorité des autres avec les *Homélies*. Car il ne faudrait pas se hâter d'identifier celles-ci avec le «livre» messalien dont on nous assure que les propositions sont tirées ; la coïncidence de ce livre et des *Homélies*, certaine pour une part, peut n'avoir pas été complète, et diverses hypothèses sont loisibles pour expliquer leurs positions respectives (1). En outre, plusieurs indices donnent à penser que le recueil des *Homélies* qui nous est parvenu n'est plus dans son état primitif, mais qu'il a subi des retouches et même des retranchements (2) ; ce qui n'est pas

taires de toute espèce. J'estime que les exemples choisis sont assez probants pour dispenser du reste.

(1) Il sera de nouveau question de ce « livre » messalien un peu plus bas. A mon avis, on le concevra de préférence comme un manuel pour la secte, composé principalement d'extraits copieux des *Homélies*, une sorte de florilège mystique qui remontait au début du cinquième siècle.

(2) Notre tradition grecque est des plus médiocres ; j'espère pouvoir consacrer une notice aux manuscrits qui devraient être employés pour une nouvelle édition.— Guidé par une note marginale du *Baroccianus*, T. Haywood (*Primitive Morality*, p. 206 ss.) a bien vu qu'une portion de l'*Hom. XIV* (§ 3^2-5^1) reçoit sa juste place parmi les dernières phrases de l'*Hom. XIII*. J. Stiglmayr, qui ne s'est pas aperçu de ce bouleversement, a discerné avec sagacité diverses interpolations : op. l., p. 33-36. On pourrait ajouter beaucoup à ces remarques, une fois reconnu le caractère messalien des *Homélies*. Les copistes orthodoxes qui nous les ont transmises ont dû donner de temps à autre, comme par un instinct, le coup de pouce nécessaire qui leur rendait un sens catholique ou du moins palliait leurs anomalies. Sur la nature du péché à propos d'*Hom. XVI* § *1*, cf. Stiglmayr, p. 35 sq. et 100, n. 2 ; de même au sujet du baptême que « Macaire » conçoit toujours comme un baptême de feu, le passage d'*Hom. XV* § *14-15* est suspect. Au contraire, les deux questions délicates relatives à Adam, *Hom. XII* § *6-7* (cf. la proposition *14* de Damascène), n'ont pas reçu les réponses qu'elles appelaient ; ici c'est une suppression qu'on aura opérée. Semblablement, le passage *Hom. XXVI* § *2* se réfère à un développement sur l'éradication du péché, qui fait maintenant défaut. D'autre part et surtout, l'étude de la compilation dite des *Opuscules* (*P. G.*, XXXIV, c. 821-968 : éd. du P. Poussines, 1683) révèle un nombre important de fragments qui ne se peuvent expliquer que par une collection des *Homélies* beaucoup plus riche que la nôtre (comparer par exemple *Hom. VII* § *3*, *Opusc. IV* § *13*, et le texte intermédiaire cité par Grégoire le Sinaïte, *P. G.*, CL, 1344 D ; ou bien la finale d'*Hom. L* et *Opusc. VI* § *31* [ou *I* § *11*]). J. Semmler (cf. P. G, XXXIV, 269-272, 274-284) s'est parfaitement rendu compte du

pour nous surprendre. Enfin, comme toutes les séries dogmatiques de ce genre, formées par définition de brèves sentences détachées de leur contexte original, souvent simplifiées, sinon forcées, on se doute que celle-ci renferme de ces propositions déviées de leur sens premier, au point de devenir méconnaissables. Mais, toutes réserves faites, il reste que la liste du Damascène nous présente, au total, un sommaire fort exact de la mystique des *Homélies*. J'ai déjà cité une proposition caractéristique sur le rôle primordial de Satan ; en voici d'autres qui contiennent mieux encore, pour ainsi dire, le suc de la doctrine messalienne et, tout autant, de la doctrine des *Homélies* :

Satan habite avec l'homme (συνοικεῖ) hypostatiquement et le domine en toute chose (*CAP. 1*).

Satan et l'Esprit-Saint cohabitent avec l'homme (*CAP. 3*[3]).

C'est une nécessité pour l'homme d'avoir deux âmes : une (qui est l'âme) commune à (tous) les hommes, et une (autre qui est l'âme) céleste (*CAP. 16*) (1).

Il serait aisé de commenter longuement ces assertions par des emprunts faits de-ci de-là aux *Homélies*. Il suffira de rappeler que nous avons ici en trois membres de phrase, dégagées et rapprochées, les assises profondes de la pensée de l'homéliste, correspondant aux trois actes auxquels, en logicien extrême, il ramène le drame de la vie spirituelle : d'abord, la domination du diable, véritable possession, consistant en une union personnelle et sensible de l'esprit mauvais avec l'âme et faisant proprement du péché l'âme de l'âme (2) ; puis la lutte, en l'âme, de l'esprit

parti qu'on pourrait tirer des *Opuscules* pour la critique du texte des *Homélies* ; mais ils donnent bien davantage, comme des tableaux de comparaison établis par D. Villecourt me l'on fait voir : la moitié de leur matière est entièrement propre, formant environ 70 chapitres, qui complètent directement les *Homélies*, soit qu'ils appartiennent à l'homéliste lui même, soit qu'il faille, comme la grande lettre grecque du manuscrit de Berlin (*P. G.*, XXXIV, 409-441), les attribuer plutôt à des disciples. Nous avons ainsi tout un ensemble littéraire qu'on pourrait appeler le cycle des écrits messaliens et qui méritera une étude approfondie.

(1) *P. G.*, XCIV, 729, 732.

(2) Cf. *Hom. I § 6 ; II § 1-2 ; VI § 5 ; XV § 35 ; XVI* § 1.

mauvais et de l'Esprit-Saint, du péché et de la grâce, des ténèbres et de la lumière, chacune des deux forces en présence prétendant à la domination (1) ; enfin, par le moyen souverain de la prière persévérante, le triomphe de l'Esprit-Saint « en toute plénitude » (πληροφορία), Pentecôte renouvelée, baptême de feu, détruisant enfin, consumant le péché et produisant la bienheureuse impassibilité (ἀπαθεία), tandis que l'Esprit divin, maître de l'âme céleste, devient à son tour l'âme de l'âme : alors l'homme est déifié (ἀποθεοῦται) et sa grande œuvre est de prier toujours (2). Telle apparaît, réduite à ses principes essentiels, la théologie qu'on peut appeler indifféremment messalienne ou « macarienne ». On voit assez ses points de départ orthodoxes, et comment par une interprétation bénigne elle peut encore passer pour orthodoxe ; mais, néanmoins, comment par une série d'outrances, — en particulier touchant la nature du péché d'origine, le rôle du tentateur, la place de la prière et des sacrements dans l'économie de la vie chrétienne, — et de plus au moyen de textes scripturaires mal entendus, un système captieux et ruineux fut construit, comparable au manichéisme, auquel les ressources d'un talent très souple jointes à une ardente conviction réussirent à prêter une sorte de grâce séduisante.

Saint Jean Damascène n'indique pas la source où il a puisé ses propositions. Mais nous sommes renseignés, d'autre part, assez clairement par Photius, qui a eu entre les mains un dossier complet sur les Messaliens, constitué

(1) Cf. *Hom. XV § 49 ; XVI § 6 ; XVII § 4, 6, 15 ; XXIV § 3-4, XXVI § 18 ; XL § 7.* — Diadoque de Photiké (vers 450) a protesté expressément, du point de vue catholique, contre la doctrine messalienne des deux esprits concurrents de grâce et de malice, telle qu'elle trouve son expression dans la proposition *3*[1] (*Chapitres sur la perfection spirituelle*, c. LXXX : *P. G.*, LXV, 1196, et cf. c. LXXVI et LXXVIII ; une récente édition du texte grec a été donnée par J. E. Weis-Liebersdorf, Leipzig 1912). D'ailleurs, l'argument de Diadoque correspond si exactement à ceux de l'homéliste (cf. *Hom. VII § 2 ; XI § 13 ; XVI § 3-5 ; XVII § 5*) qu'on se demande à bon droit si ce n'est pas « Macaire » lui-même qui est visé.

(2) Cf. *Hom. XI § 2 ; XII § 1 ; XV § 35 ; XXVI § 2 ; XXXII § 6 ; XXXVII § 7 et 8 ; XL § 1* et *2*.

avant la fin du cinquième siècle (1). Photius dit notamment qu'au concile œcuménique d'Ephèse furent « dévoilées et anathématisées les propositions (κεφάλαια) blasphématoires et hérétiques (renfermées) dans leur prétendu livre ascétique (2) ». Nous avons d'ailleurs gardé en latin le décret général de condamnation promulgué à Éphèse contre les Messaliens, et il y est bien fait allusion à un *Ascéticon* dénoncé aux Pères par Valérien d'Iconium (3). Rapprochée du titre transcrit par le Damascène, l'indication de Photius rend extrêmement probable la conjecture qui fait des dix-huit propositions, lues encore au huitième siècle, les propositions mêmes codifiées et censurées en 431 (4).

(1) *Bibliothèque, Cod. LII* : P. G., CIII, 88-92. Ce dossier comprenait une quinzaine de pièces qui paraissent se grouper autour de trois actions principales déterminées par la propagande des Messaliens : 1° les synodes de Side et d'Antioche, vers 390; 2° le synode de Constantinople de 426 et le concile d'Éphèse de 431, avec leurs applications respectives ; 3° l'affaire de Lampetius à Césarée de Cappadoce, vers 460. Les documents se succédaient dans l'ordre chronologique et peuvent avoir été réunis par Alypius, métropolitain de Césarée en 458, sinon par le patriarche d'Alexandrie Timothée Salofaciole (460-484); le dernier est une lettre de Ptolémée, évêque de Rhinocorura, au patriarche d'Alexandrie concernant un prolongement de l'affaire de Lampetius.

(2) Ib., 89 C.

(3) Septième session : cf. Mansi, *Amplissima*, IV, 1477 ; un extrait grec s'est conservé dans les Actes du deuxième concile de Nicée (787) : ib. XII, 1026.

(4) Il est à présumer qu'elles avaient été choisies au préalable par Valérien, qui, tout en présentant l'*Ascéticon*, devait avoir songé aux moyens propres à le faire condamner. Or, Valérien, comme nous le savons encore par le décret d'Éphèse, avait été, en sa qualité de métropolitain de la Lycaonie, l'un des agents actifs du synode de Constantinople de 426, à côté des deux métropolitains de la Pamphylie, Amphiloque de Side et Bérinien de Perge, ceux-ci signalés ensemble par Photius. Ces provinces d'Asie-Mineure paraissent avoir été sans cesse troublées par la secte depuis la fin du quatrième siècle. C'est peut-être à l'occasion des réunions de Constantinople que l'*Ascéticon* fut produit et examiné tout d'abord ; il est moins probable qu'il ait été connu dès 390. — L'hypothèse de G. Ficker (*Amphilochiana*, p. 259 ss.), tendant à sacrifier le premier Amphiloque au second, l'évêque de Side, et à ramener toute l'action contre les Messaliens aux années 420-431, cette hypothèse ne s'accorde pas avec l'histoire, si habilement qu'elle soit proposée ; on voit d'ailleurs trop bien que l'auteur voudrait écarter les Messaliens pour donner toute l'importance possible aux Encratites visés par l'écrit fragmentaire sur l'ἀπόταξις, œuvre probable d'Amphiloque d'Iconium.

Photius nous rend un autre service par la description détaillée de son dossier. Il met hors de doute la provenance de nouvelles informations, non moins importantes, sur les Messaliens, dues à Théodoret l'historiographe (1) et au prêtre de Constantinople Timothée, auteur d'un petit ouvrage sur les hérétiques « qui reviennent à la sainte Église (2) ». Ces écrivains dépendent principalement des « actes » perdus de deux synodes antimessaliens, tenus parallèlement vers 390, d'une part à Side en Pamphylie sous la présidence d'Amphiloque d'Iconium, d'autre part à Antioche sous celle du patriarche Flavien. Toutes les données qu'a réunies Théodoret sur la doctrine et les pratiques des Messaliens, les empruntant manifestement pour la plupart à la procédure de Flavien contre Adelphius, se retrouvent substantiellement, moins quelques traits d'ordre plutôt narratif, dans l'opuscule de Timothée; celui-ci, pour le reste, est beaucoup plus complet. Or, non seulement on remarque parmi les formules dogmatiques recueillies par Timothée (3) l'équivalent de plusieurs propositions du Damascène, dès lors contrôlées; mais de nouvelles sentences messaliennes sont produites (5), attribuables assez vraisemblablement à la synodique d'Amphiloque, et qui donnent lieu à leur tour à des rapprochements littéraires

(1) Théodoret († 458) s'est occupé a deux reprises des Messaliens : d'abord vers 450, dans son *Histoire ecclésiastique*, l. IV, c. 10 (*P. G.*, LXXXII, 1141-1145); puis un peu plus tard, dans son « *Epitomé* de la perversion hérétique » l. IV, c. 11 (*P. G.*, LXXXIII, 429-432). Les deux récits se complètent très utilement; l'auteur a dû recourir à chaque fois à sa documentation et l'a employée diversement. L'*Epitomé* est plutôt plus riche, mais l'*Histoire* raconte tout en détail l'aventure du messalien Adelphius, certainement d'après la correspondance provoquée par le synode d'Antioche de 390, dont Photius énumère les différentes pièces.

(2) *P. G.*, LXXXVI (1), 45-52 : « Sur les Marcianistes »; l'auteur groupe huit propositions dogmatiques, puis onze plutôt relatives aux pratiques des Messaliens et qu'on pourrait appeler anecdotiques : dix neuf en tout, mais plusieurs sont complexes. Ce Timothée vivait, pense-t-on, au commencement du septième siècle.

(3) A savoir exactement, nos *1-8* et *11*.

(4) Voici la concordance, d'après l'ordre de Damascène : *1* (Tim. *1*); *5* (Tim 2^2); *7* (Tim. 3^8); 8^3 (Tim. *4*); *9* (Tim. 3^3); *10* (Tim. *5*); *15* (Tim. 7^1).

(5) Ce sont, par soustraction des formules communes à Damascène et à Timothée qui viennent d'être indiquées : Tim. 2^1, 3^{1-2}, *6*, 7^2, *8*, *11*.

avec les *Homélies* (1). Voici deux constations tout à fait décisives, analogues à celles que les textes de saint Jean Damascène nous ont permises :

Sur la communication de la nature divine aux âmes élues :

La nature divine se change et se transforme en ce qu'elle veut et désire, afin de pouvoir se mélanger (συγκραθῇ) avec les âmes dignes d'elle. (*CAP.* 6[2]) (2).

Comme l'art infini et ineffable de la sagesse multiforme de Dieu a créé de ce qui n'était pas des corps (les uns) plus grossiers et (les autres) plus purs et simples, subsistant par sa volonté ; combien plus, lui qui est comme il veut et *ce qu'il veut*, en son excellence indicible et sa bonté incompréhensible, il *se transforme* et rapetisse et assimile, prenant corps (σωματοποιῶν) par nécessité (3), (pour s'unir) aux fidèles *âmes* saintes et *dignes*, afin que pour celles-ci devienne visible l'invisible et que puisse être touché par la nature épurée de l'âme celui qui échappe au toucher et qu'ainsi (les âmes) goûtent sa douceur et jouissent par une expérience propre de la lumière excellente, (source) d'une inexprimable jouissance. Quand il lui plaît, il devient un feu qui consume toute affection mauvaise qui s'est glissée dans l'âme, car « notre Dieu est un feu dévorant », comme il est dit ; quand il lui plaît, un repos inexprimable et indicible, pour que l'âme se repose dans le repos de la divinité ; quand il lui plaît, une joie et une paix qui la charme et enveloppe (*HOM. IV*, § *11*)... Toutes cho-

(1) Tim. *6*[1] et *8* (comme précédemment Dam. *14* et Dam. *15* [Tim. *7*[1]]) ne se présentent plus dans les *Homélies*, au moins d'une manière apparente.

(2) *P. G.*, LXXXVI, 49 A.

(3) Noter bien qu'il ne s'agit nullement ici de l'Incarnation, comme on est disposé à l'admettre à première vue (voir par exemple C. Gore, dans le recueil cité, p. 87). J'ai d'ailleurs traduit à dessein tout le paragraphe de l'homélie ; mais c'est l'homélie entière qu'il faudrait lire. Stoffels a parfaitement compris la pensée de l'auteur : op. l., p. 63 sq., 70 sq., 124 sq., 163. Dieu étant le seul être spirituel, tout ce qui existe en dehors de Dieu est corporel, selon sa nature : anges, démons, âmes (*Hom. IV* § *9*); par suite, Dieu ne peut se communiquer aux âmes qu'en prenant une forme matérielle éthérée (*Hom. IV* § *10*) ; par suite encore, pour « Macaire » le péché et la grâce sont aussi des agents « réels », sensibles à leur façon. Stoffels voit là une influence de la physique stoïcienne, un essai d'accord entre le christianisme et la philosophie païenne ; c'est une tout autre question, et il est sûr qu'elle se pose en des termes nouveaux, aussitôt qu'on s'est convaincu de l'origine messalienne des *Homélies*.

ses sont aisées et simples pour celui qui *se métamorphose en ce qui lui plaît* à cause des *âmes dignes de lui* et fidèles (*Ib.* § 12).

Sur l'impureté première du corps du Christ :

Le corps que le Seigneur a pris d'elle — Marie — était rempli de démons ; mais il a expulsé les démons et ainsi s'est revêtu de ce (corps). (*CAP.* 7[2]) (1).

... Satan et les puissances et les princes des ténèbres (allèrent), après la transgression du précepte, siéger dans le cœur et dans l'esprit et dans le corps d'Adam, comme sur (leur) propre trône. Et donc pour cela *le Seigneur* vint et *prit de la Vierge le corps* (humain)... Et donc *les esprits de malice* qui siégeaient dans le corps, *il* (les) *précipita* de (leurs) trônes (c'est-à-dire) des pensées et de l'intellect où ils demeuraient ; et le Seigneur purifia (ainsi) la conscience et se fit à lui-même un trône de l'esprit et des pensées et du corps. (*HOM. VI*, § 5).

Le témoignage de Théodoret et de Timothée a pour nous la valeur de celui des synodes conjoints de Side et d'Antioche qui furent celébrés aux environs de l'année 390. Le recueil des *Homélies* sera donc antérieur à cette date. Mais il sera postérieur, peut-être de fort peu, à la rédaction finale du *Panarion* de saint Épiphane, vers 376 ; l'évêque de Salamine ne possède encore que de maigres renseignements sur la doctrine de la secte mésopotamienne, alors à ses débuts (2). En toute hypothèse, l'auteur vivait en la seconde moitié du quatrième siècle ; ce que confirme décidément l'orientation générale de son œuvre. Aussi bien, il semble avoir vécu tranquille dans un groupe « fraternel » d'ascètes (3), sans démêlés avec l'autorité ecclésiastique,

(1) *P. G.*, LXXXVI, 49 A. Sur la première partie de cette proposition (7[1]), voir ce que j'ai noté en mentionnant celle de Damascène n° 15, qui est conçue dans les mêmes termes.

(2) *Hérésie LXXX* : P. G., XLII, 756-761.

(3) Il est question de « frères » presque d'un bout à l'autre des *Homélies*, une vingtaine de fois au total. Plusieurs passages valent d'être notés à part. Avec *Hom. III* § 1, l'on s'imaginerait dans un monastère régulièrement constitué dont les membres vivant en commun, parfois au nombre de trente, passent leur temps à prier (jusqu'à 6 heures par jour), à lire les Écritures, voire à travailler ; toutefois, il n'est pas fait mention de supérieurs ; au contraire la *Grande Lettre* connaît « les pré-

tout occupé à prier et à instruire ses disciples. Son ton est perpétuellement calme et sa pensée sereine. Il n'approuve pas les clameurs dans la prière (1), trait de modération qui s'oppose aux excès « enthousiastes » des vrais « euchites » (2). Il accorde une place au travail des mains (3), interdit de bonne heure à ces sectateurs de « l'esprit » (4). On a comme l'impression que le mouvement se dessinait à peine et que les promoteurs n'avaient pas encore répudié expressément l'orthodoxie catholique (5). Nous sommes toujours, au reste, en Mésopotamie ; l'Euphrate reçoit une mention significative dans un passage, certainement authentique, incorporé aux prétendus *Opuscules* de Siméon Logothète (6).

La curiosité du lecteur serait entièrement satisfaite, s'il était possible de mettre un nom sur cette étrange physionomie de mystique, attirante et inquiétante tout à la fois. S'il s'appelait réellement Macaire, l'attribution de ses écrits au moine égyptien de ce nom s'expliquerait au mieux. De fait, ce précieux patronage, qui rend compte à tout le

posés » et leur marque leurs devoirs, bien plus elle parle d'enfants confiés par leurs parents pour être élevés par des « pédagogues » (*P. G.*, XXXIV, 424 A-C). Mais la meilleure preuve que ces groupements d'ascètes étaient divers et assez lâches, c'est qu'on fait allusion à des colloques de « frère à sœur » (*Hom. XXXIV* § *2*) et à des exercices de prière qui peuvent s'accomplir en des endroits variés, oratoires (εὐκτήριον), églises, villages, déserts (*Hom. VI* § 3, *XLIII* § *3*).

(1) *Hom. VI* § *3* ; pour ne pas scandaliser, ajoute-t-il, « ceux du dehors » (c'est-à-dire soit, peut-être, les païens, cf. *Hom. XIV* § *7*, soit plutôt les profanes, étrangers à la secte, cf. *P. G.* XCIV, 733 B). Du même passage il semble ressortir que les disciples de « Macaire » priaient habituellement dans des « oratoires » (cf. *P. G.* XCIV, 732 D), plutôt que dans les églises et ailleurs (voir la note précédente).

(2) Cf. *P. G.* LXXXIII, 433 B ; LXXXVI, 49 (n° *10*).

(3) *Hom. III* § *1-3*.

(4) Cf. *P. G.* LXXXIII, 429 C ; LXXXVI, 49 (n° 13) ; XCIV, 732 B-C; et *P. L.*, LXXIII, 942.

(5) C'est un fait que l'homéliste, qu'il s'adresse directement ou non à ses « frères », vise toujours des « chrétiens » dont la seule particularité est le désir de la perfection (τελείοι χριστιανοί) : cf. *Hom, IV* § *1*, *V* § *1*, *XI* § *1*, *XVII* § *1*, *XXIV* § *1* etc. ; le mot « chrétien » revient avec une fréquence extraordinaire dans les *Homélies*.

(6) *Opusc. I* § *12* (*P. G.* XXXIV, 834 D l. 1). On rapprochera la mention de guerres entre Romains et Perses : *Hom. XV* § *46*, *XXVII* § *22*.

moins de la conservation des *Homélies* leur fut acquis très tôt, puisque nous en avons des extraits, ainsi qualifiés, en copte (1) et en syriaque (2); il se pourrait même que la confusion littéraire fût déjà créée au temps de l'abbé Isaïe (+ 488), lequel emploie le recueil sans scrupules et de toutes mains dans sa lettre à l'abbé Pierre (3). Toutefois, ces détails subsistent et s'entendraient presque aussi bien en dehors d'un cas précis d'homonymie. Pourquoi par exemple, les Euchites d'Égypte (4), rendus prudents, n'auraient-ils pas mis l'ouvrage en circulation sous ce titre ambigu : « Le Bienheureux » (ὁ μακάριος), pour désigner soit leur maître vénéré, soit l'objet même du livre (5) ?

(1) Le début d'*Hom. XXXIII* § *1* (l. 1-9) forme un apophtegme dans la collection copte des « Vertus de Macaire », ci-dessus mentionnée (éd. Amélineau, p. 174).

(2) Le manuscrit syriaque *Add. 12175* du Musée Britannique, daté de l'année 534, donne entre autres choses : 1° (f. 211) une « admonition de l'abbé Macaire » parallèle à la *Grande Lettre* grecque et formée notamment d'extraits d'*Hom. XIX* et *XL* ; — 2° (f. 220) une pièce attribuée de même à Macaire et donnant des passages d'*Hom. XXV* § *4-10*. (Noter que la lettre authentique de Macaire fait partie de ce contexte ; cf. *Revue*, p. 58 sq.) — Un second manuscrit syriaque qu'on rapporte au sixième siècle, *B. M. Add. 12176 f. 53*, offre aussi des parties d'*Hom. XXVI* § *10-13. 23*. Sur tout cela, voir L. Villecourt, *La grande lettre grecque de Macaire*, dans la *Revue de l'Orient chrétien* (1920).

(3) *Oratio XXV*, § 10, 11, 12, 17 (*P. G.* XL, 1180 ss.) : paragraphes qui remploient *Hom. XIV* § *6-7*, *XXV* § *12*, *XXX* § 5, *XLV* § *7*.

(4) D'authentiques moines « euchites » sont mis en scène dans les *Vies des Pères :* cf. *P. L.*, LXXIII, 922 (= *P. G.*, LXV, 254), et voir aussi 916. Nous savons d'autre part que les doctrines messaliennes se propagèrent en Égypte non moins qu'en Syrie et en Asie. Le décret d'Éphèse se réfère à un synode d'Alexandrie (Mansi, IV, 1477) et Timothée comprend même Cyrille d'Alexandrie parmi les pourchasseurs de l'hérésie (P. G., LXXXVI, 48 A) ; ceci n'est, peut-être, dans la circonstance qu'une induction de la part de Timothée ; toutefois, il est certain que saint Cyrille eut affaire aux Messaliens (voir la lettre à Amphiloque de Side, publiée par Mai : *P. G.* LXXVII, 376, et cf. ib., LXVIII, 281 B, et LXXVI, 1076 A). Enfin nous savons qu'un peu plus tard Lampetius trouva des défenseurs en Égypte.

(5) Sur le jeu de mots tout indiqué auquel prête le nom de Macaire, cf. Stiglmayr, op. l., p. 11 sq. Il est particulièrement intéressant de rapprocher deux textes de la relation anecdotique du Damascène (c'est-à-dire, probablement, de Georges) : les Messaliens parfaits sont déclarés bienheureux, littéralement « macarisés » (*P. G.*, XCIV, 733 B 5 et C 4). — C'est peut-être ici le lieu de rappeler l'échange des noms Macaire et

Cette supposition aurait l'avantage, tout en laissant intacte l'individualité de l'homéliste, de pouvoir s'accorder avec le souvenir laissé dans l'histoire par les anciens chefs de la secte. Car nous avons plusieurs listes concordantes de leurs noms (1), et aucune ne connaît de Macaire. Or il n'est guère croyable que le personnage marquant entre tous qu'était notre auteur ne fût pas compté parmi les protagonistes dénoncés au temps d'Amphiloque et de Flavien. Sept sont ainsi désignés : Adelphios, Sabbas l'eunuque, un autre Sabbas, Eustathe d'Édesse, Dadoès, Siméon, Hermas. Adelphios, vieillard décrépit et crédule, mandé de Mésopotamie par Flavien, est le seul dont l'aventure soit racontée ; il est aussi bien hors de cause. Entre les six autres, il n'est pas interdit de penser que Siméon pourrait s'identifier finalement avec le Ps.-Macaire. Une collection arabe, en effet, qui devra être examinée avec soin, présente les *Homélies* sous le nom de Siméon Stylite (2). Ici encore, une confusion se serait produite, mais n'offrant aucune difficulté.

*
* *

Cet exposé succinct nécessite une grave conclusion, qu'il serait vain de vouloir cacher ; *maior amica ueritas*. On continuera de lire et d'admirer « Macaire » ; on ne mettra pas en doute sa sincérité ; on pourra même profiter

Marc, signalé par J. Kunze, *Marcus Eremita*, 1895, p. 51-53, et, ce qui est plus important, qu'en conséquence de cet échange plusieurs morceaux de « Macaire » sont passés parmi les écrits de Marc, en particulier *Hom. V, VIII* § *2-6, XIX* § *8-7, XXXVII* ; mais est-ce bien transfert ? n'est-ce pas plutôt emprunt ? en ce cas, le témoignage de Marc devrait être joint à celui d'Isaïe.

(1) Cf. *P. G.*, LXXXII, 1144 A ; LXXXIII, 432 B ; CIII, 88 C. Pour toute la période suivante, deux Messaliens seulement sont désignés par leur nom : un certain Alexandre qui fomenta des troubles à Constantinople au temps d'Atticus (+ 425), au dire de s. Nil (*P. G.*, LXXIX, 997 A), et fut peut-être l'occasion du synode qui se réunit en cette ville en 426 ; et un peu plus tard Lampetius déjà mentionné, auteur d'un *Testament* perdu qui fit scandale.

(2) Cf. L. Villecourt, *Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Siméon Stylite*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1920, p. 337-344. J'ai noté déjà la concordance possible du titre qui recouvre l'homélie *LI* d'Oxford.

encore de ses conseils spirituels et de ses expériences mystiques. Mais, dès lors qu'il est reconnu pour ce qu'il était et ce qu'il doit rester, à savoir un docteur messalien et « pneumatique » (1), il ne saurait plus passer, quelque regret qu'on ait, pour un docteur de l'Église catholique ; sa pensée comporte une part d'éléments malsains qui la rendent impropre à nourrir la pensée chrétienne.

Farnborough. André WILMART.

LES TRAVAUX DE Mgr WAFFELAERT, ÉVÊQUE DE BRUGES,

SUR LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

Sa Sainteté le Pape Benoît XV, en conférant le saint Pallium à Sa Grandeur Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, à l'occasion de son Jubilé sacerdotal (1870-1920) et épiscopal (1895-1920), donnait à l'évêque jubilaire cet éloge bien significatif : « Inter plura pietatis, ecclesiastici zeli et charitatis opera, quibus Amplitudo Tua Revma per viginti quinque annos honestavit episcopale ministerium in Brugensi dioecesi, *id peculiariter in honorem et meritum tibi cedit quod pro viribus egisti ut quamplures in vulgus libros optime scriptos edideris* (2). »

Ces *libri optime scripti* se rapportent surtout à la mystique, entendue au sens large de ce mot. Car les ouvrages du savant évêque de Bruges (3) vont tous au même but, le but qu'il poursuit dans son apostolat comme Docteur et

(1) Cf. *P. G.*, LXXXIII, 432 A ; LXXXVI, 49 (nos *11* et *13*). Ces textes donnent au nom traditionnel des *Homélies* « *pneumatiques* » son sens précis.

(2) Decretum S. C. Consist. 21 maii 1920, dans les COLLATIONES BRUGENSES, t. XX, p. 290.

(3) Nous ne parlons pas ici des ouvrages de théologie morale, que Mgr Waffelaert publia comme professeur au grand séminaire de Bruges.

Pasteur des âmes : « *Duc nos quo tendimus* (1) ad lucem quam inhabitas. » Il veut conduire les âmes à la Lumière, que Dieu habite, qui est Dieu même ; il veut les introduire dans la vie d'union intime avec Dieu, par la connaissance et l'amour.

A peine assis sur le siège épiscopal de Bruges, Mgr Waffelaert fonda la revue de sciences ecclésiastiques : Collationes Brugenses (1896), et lui-même y collabora d'une manière très active. C'est dans cette revue qu'il publia successivement son grand et remarquable travail de synthèse théologique, sous le titre : *Meditationes theologicae*. Bientôt parurent une adaptation française et une traduction flamande. Les *Méditations théologiques* (2) nous font *connaître* Dieu en Lui-même et dans ses œuvres, et en même temps, en excitant nos pieuses affections, nous font *aimer* Dieu d'un amour plus parfait.

Les *Méditations théologiques* n'étaient encore qu'une préparation et un acheminement vers le grand idéal pratique : *la vie d'union intime, constante et consciente avec Dieu*. Elles conduisaient le lecteur jusqu'au seuil de la théologie mystique : des études subséquentes allaient l'y introduire.

Ces études seront avant tout des travaux fouillés, approfondis, écrits pour les prêtres dans la revue : Collationes Brugenses ; le fruit de ces études sera ensuite condensé dans des brochures ou opuscules de grande vulgarisation.

En 1911 : *Prospectus generalis in theologiam mysticam seu manuductio ad praxim unionis contemplativae cum Deo* dans Collationes Brugenses, t. XVI, p. 321 ss., 377 ss. C'est une introduction à la théologie mystique, prise dans le sens large de ce mot ; cette introduction est construite sur la doctrine de S. Thomas. Elle fut publiée en français sous le titre : *La mystique et la perfection chrétienne* (3).

(1) C'est la devise de Mgr Waffelaert.

(2) Voici le titre complet : *Méditations théologiques. Exposé scientifique du dogme catholique.* Deux vol. Nouvelle édition complétée. Bruges, Beyaert ; Paris, Lethielleux, 1919.

(3) Bruges, Dehaene-Bossuyt, 1911.

En 1912 commence la publication d'une étude remarquable de théologie mystique proprement dite : *Notanda quaedam utilissima in ordine ad rite intelligenda opera scriptorum contemplativorum adque ipsam contemplationem divinam exercendam ;* la publication se poursuit pendant trois années : Collationes Brugenses, t. XVII, XVIII et XIX. C'est surtout la doctrine du *Bienheureux Ruusbrouck* qui est étudiée ici à fond, et comparée à celle de S. Jean de la Croix ; et pour les dons du Saint-Esprit, qui sont les « principes élicitifs de la contemplation », avec la doctrine des maîtres de la théologie scolastique, le B. Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin et S. Bonaventure. Ce sera le grand et durable honneur de Mgr Waffelaert d'avoir remis en lumière la sublime doctrine de l'admirable contemplatif que fut le Bienheureux Ruusbrouck. Pour le faire, il avait le double avantage d'être un théologien profond et de comprendre à fond le texte original, le vieux flamand dont s'est servi Ruusbrouck. De grands esprits, tel Bossuet par exemple, se sont mépris sur la doctrine du Bienheureux, sans doute parce qu'ils ignoraient la langue dont il s'est servi.

En 1913 le savant évêque donnait, dans son discours prosynodal, une magnifique synthèse de la perfection chrétienne : Collationes Brugenses. t. XVIII, p. 337. Cet aperçu général nous a fourni la matière d'un petit livre, qui au seuil même de la grande guerre ouvrait la série : *Het geestelijk leven* (La vie spirituelle) (1).

A cette bibliothèque spirituelle (2) Sa Grandeur a bien voulu, outre son bienveillant Patronage, accorder son active collaboration, en écrivant pendant les loisirs forcés de la guerre deux opuscules : *L'union de l'âme aimante avec Dieu* et *La colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu.*

Voici le titre complet du premier volume : *L'Union de l'âme aimante avec Dieu ou Guide vers la perfection chrétienne d'après la doctrine du Bienheureux Ruus-*

(1) Chan. J. Mahieu. *La vie spirituelle*, avec un aperçu général par Mgr Waffelaert, évêque de Bruges. Traduction française par l'abbé Rod. Hoornaert, Bruges, Beyaert, 1919.

(2) Voir Revue d'Ascétique et de Mystique, 1re année, p. 97.

brouck (1). C'est un exposé doctrinal et pratique, formant un tout complet et continu : c'est vraiment un *Guide de la perfection chrétienne*, et, ce qui est de nature à relever le haut intérêt de l'œuvre, c'est qu'elle a été construite d'*après la doctrine du Bienheureux Ruusbrouck*. Une étude approfondie et une fréquentation assidue des écrits admirables du grand Mystique flamand en ont fourni les éléments. On ne pourra plus écrire sur la doctrine de Ruusbrouck, sans recourir à ce petit volume de 240 pages et à l'étude plus fouillée que nous signalions tantôt.

Le second volume est intitulé : *La colombe spirituelle prenant son essor vers Dieu ou les trois voies du chemin de la perfection* (2). L'âme aimante, telle une *colombe*, prend son essor vers Dieu en suivant les trois voies du chemin de la perfection : elle *se dégage* de la terre, surtout par la pratique des vertus morales : c'est *la voie purgative*. Cette partie contient une dissertation sur *les vertus morales en général*. — Dégagée et libre, l'âme *prend son essor vers Dieu* et le *trouve* déjà par l'exercice des trois vertus théologales : c'est *la voie illuminative*. C'est un exposé théologique, où le lecteur cultivé pourra se nourrir copieusement de science théologique et de « piété théologale ». — L'âme arrive au terme de son pèlerinage spirituel : elle *goûte* Dieu, *elle trouve le repos en Dieu :* c'est *la voie unitive*. Ce n'est plus seulement l'union *médiate*, où « Dieu, comme dit Ruusbrouck, donne *sa grâce* pour agir », mais l'union *immédiate*, où Dieu « se donne *Lui-même* pour jouir ». Ici, le savant auteur a repris plus à fond une étude, déjà entreprise dans l'*Union de l'âme aimante avec Dieu* (p. 175 ss.), l'étude de l'union de l'âme avec le Saint-Esprit : d'après lui, cette union serait établie par une relation entre le Saint-Esprit — relation qui Lui serait *personnelle et propre* — et la *personne* humaine qui se trouve par là réellement élevée à la dignité d'enfant de Dieu.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer en détail cette ques-

(1) Traduit du flamand par l'abbé Rod Hoornaert. Bruges, Soc. St-Augustin, 1916.

(2) Traduit du flamand par l'abbé Rod Hoornaert. Bruges, Soc. St-Augustin, 1919.

tion : elle est exposée clairement dans *La colombe spirituelle*, et pour la discussion le lecteur est renvoyé à la dissertation parue dans les COLLATIONES BRUGENSES, t. XV et XVI : *Disquisitio dogmatica de unione iustorum cum Deo tum in hac vita tum in vita aeternum beata.*

Cette opinion, le savant Auteur ne prétend pas l'avancer comme certaine, mais comme vraisemblable et probable : car elle trouve un fondement sérieux dans les Ecritures et dans la doctrine des saints Pères, surtout celle des plus anciens, particulièrement des Pères Grecs. Et, pour le dire en passant, on n'écarte pas cette opinion en réfutant simplement le théologien Petau : car telle qu'elle est exposée et défendue, elle échappe précisément aux difficultés qu'on oppose ordinairement à la thèse de Petau.

Monseigneur de Bruges a bien mérité des études de mystique. Ses travaux scientiques occupent une place marquante dans le renouveau de science mystique, qu'on est heureux de constater dans ces temps d'autre part si tristes et si pleins de menaces. Nous pourrions ajouter que grâce surtout à la féconde initiative qu'il a prise en créant dans son séminaire un cours de théologie ascétique et mystique, grâce aussi à ses exhortations et encouragements, il a contribué puissamment à former, dans son clergé en particulier, un courant d'aspirations généreuses vers une vie de perfection ascétique et mystique. *Doctorem vitae habuimus in terra nostra.*

Et c'est un devoir vivement senti de reconnaissance, qui nous a dicté ces quelques lignes dans la REVUE D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE.

Bruges. Chan. J. MAHIEU.

COMPTES RENDUS

Chanoine A. Saudreau. — *Manuel de spiritualité*. 2e éd. revue et augmentée, Angers, Grassin, 1920, 12°, 358 p., 4 fr. 20. — *L'idéal de l'âme fervente*, Angers, Grassin, 1920, 12°, 474 p., 6 fr. 60.

Chanoine Touzery. — *Théologie ascétique*, t. 1 : *Purification de l'âme*. Rodez, Imprimerie catholique, 1918, 8°, VIII-372 p.

R. P. F. Bouchage, C. SS. R. — *Catéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs*. Nouv. édit. augmentée, Paris, Beauchesne, 1919, 2 vol., 12°, XVI-350 et 314 p., 8 fr.

Les trois ouvrages réunis ici s'adressent à diverses classes de lecteurs et emploient des méthodes différentes dans leur exposition ; tous cependant ont ce but commun de donner sur les principes de la vie spirituelle un enseignement sérieux, solide, complet, accessible cependant à ceux même qui débutent dans cette étude. Comment chacun d'eux a-t-il compris ce programme général et comment l'a-t-il réalisé ?

1. Le *Manuel* de M. Saudreau a été composé en vue de fournir aux candidats du *Brevet d'instruction religieuse* institué à Angers, le moyen de répondre sur l'article de leur programme concernant les notions fondamentales de la vie spirituelle. Le savant auteur a donc voulu délibérément faire ici un ouvrage élémentaire, il l'a fait d'une façon excellente, et il ne se trompe point en exprimant l'espoir que son livre sera utile à bien d'autres qu'à ses destinataires primitifs. L'exposé est clair, précis, très bien ordonné, ce qui n'est pas un mince mérite en pareille matière ; la doctrine est forte, solide, ne reculant pas devant les principes les plus austères de la perfection, et en même temps encourageant et soutenant sans cesse les âmes par la pensée toujours présente de l'union à Dieu dans la charité, terme de tous les efforts de l'âme. Le volume comprend trois parties consa-

crées au *combat spirituel* contre les obstacles à la perfection ; à la *pratique de la piété* et à l'acquisition des vertus ; aux *moyens* d'avancer dans la piété : autrement dit aux deux voies purgative et illuminative et à ce que Le Gaudier appelle les *instrumenta perfectionis* (prière, direction, examens, fréquentation des sacrements, etc.). La *voie unitive* est simplement indiquée à la fin du volume : ce qui la concerne est développé dans un second ouvrage récent de M. Saudreau, complément de celui-ci (cf. p. 343) : l'*Idéal de l'âme fervente*. Là, le but de l'auteur est « de faire aspirer à la vie unitive. » Pour cela trois parties : le *but à atteindre*, la perfection, puis : les *moyens à employer*, avec de très bons chapitres sur les voies de la grâce, la fidélité à en suivre les inspirations, la réparation des infidélités, les épreuves et les moyens d'en profiter ; enfin, les vertus *parfaites* où est étudiée la pratique des principales vertus dans la vie unitive (vertus théologales, humilité, amour des croix...) On appréciera dans la nouvelle édition du Manuel comme on l'a fait dans la première, les indications bibliographiques, sobres mais très bien choisies, qui la terminent ; il y a là tout un plan de lectures ascétiques qui sera un guide fort utile. On pourrait évidemment l'allonger sans difficultés, mais tout l'essentiel y est ; tout au plus regrettera-t-on de ne pas y voir figurer Bérulle, la traduction de Le Gaudier ou celles toutes récentes de Ruysbrouk et de Louis de Blois par les Bénédictins. Un complément fort utile pour un Manuel serait une table analytique et des titres encore plus fréquents en tête des paragraphes ; la matière étant très bien divisée, il serait facile de les ajouter. On peut se demander aussi s'il n'eût pas été mieux de grouper à part la doctrine sur le *péché* et si le chapitre, fort bon du reste, sur la mortification ne serait pas mieux à sa place dans la première partie sur le combat spirituel.

Dans la préface de l'*Idéal*, M. Saudreau résume le parallèle qu'il a traité plus largement ailleurs entre les auteurs modernes de spiritualité qui, développant les principes posés au seizième siècle par Cano, ne font guère voir que la lutte contre les défauts et les efforts pour acquérir les vertus, tandis que les anciens insistaient davantage sur les effets admirables de la grâce dans les âmes généreuses et sur le bonheur de la vie parfaite. Il est très vrai qu'il y a eu et qu'il y a encore chez certains des défiances exagérées à l'égard de tout ce qui est vie unitive, vie mystique ; que parfois on réduit trop exclusivement la vie spirituelle à une *ascèse* au sens propre du mot. Mais je crois que le développement des deux tendances qu'oppose M. Sandreau a été et est encore, en fait, beaucoup moins simple et moins unilinéaire qu'il ne semble le supposer. Quel moderne (parmi ceux qui comptent) a fait à la lutte contre soi-même une part plus forte que les Pères du désert et Cassien qui les résume ? Et, s'il est vrai

que l'*Imitation* parle longuement des douceurs de la vie intérieure, n'est-ce pas elle aussi qui a énoncé la fameuse formule, que M. Saudreau cite du reste lui-même en bonne place (*Idéal*, p. 174) : « Plus tu te feras violence, plus tu feras de progrès », et n'est-ce pas elle encore qui a tant insisté sur la nécessité de distinguer toujours les douceurs de la visite divine, que Dieu peut nous retirer, et la charité essentielle qui se marque par les actes ?

Aussi je ne sais si l'auteur de l'Imitation eût accepté sans y ajouter aucune précision, la formule de M. Saudreau (*Manuel*, p. 205, cf. p. 219) que « l'Oraison ne reste pénible qu'à ceux qui ne veulent pas se vaincre, ni faire de sacrifices. » Que ce soit là la marche la plus ordinaire des choses, je le crois, moi aussi : mais une formule aussi absolue ne risque-t-elle pas de décourager les âmes qui malgré leur générosité auront toujours effort à faire pour prier ? Et ces âmes ne sont pas si rares, même parmi celles qui sont arrivées à cette oraison d'union amoureuse à Dieu sur laquelle M. Saudreau insiste avec tant de raison. De même aurais-je voulu voir aussi compléter le critérium donné (*Idéal*, p. 297) comme marque de l'appel divin à cette oraison, savoir Dieu « rendant (à l'âme) très pénible la méditation et lui faisant trouver une profonde satisfaction à demeurer seule avec Lui, occupée à l'aimer. » Il y a là sans doute une marque de l'appel divin, mais plus sûre encore et non moins universellement recommandée est celle du *fruit* que l'âme retire de cette nouvelle forme d'oraison comme humilité, générosité, fidélité à ses devoirs et aux inspirations de la grâce. — Mais ce sont là des points de détail et j'ai déjà trop insisté sur quelques lignes d'un ouvrage qui, à travers sa forme toute simple, manifeste une grande science et une longue expérience de la vie spirituelle et qui répond parfaitement au but que s'est proposé l'auteur.

2. La *Théologie ascétique* de M. Touzery est, en partie, une œuvre collective : chargé pendant de longues années de diriger les travaux des conférences ecclésiastiques du diocèse de Rodez sur les matières de spiritualité et d'en coordonner les résultats, l'auteur a eu l'heureuse idée de reprendre une vieille tradition de notre Eglise de France et de donner au public le meilleur des travaux souvent excellents qu'il a eu en mains. Je crois d'ailleurs qu'il y a beaucoup mis du sien, ne fût-ce que pour le plan de l'ouvrage qui est très bon. Le présent volume est consacré à l'étude de la *voie purgative* et comprend cinq chapitres : 1. justification du pécheur ; 2. lutte contre les tentations ; 3. extirpation des vices ; 4. rémission des offenses vénielles ; 5. satisfaction. On remarquera la part très large faite à la conversion et au retour du pécheur à Dieu, ainsi que le chapitre spécial consacré à la satisfaction et à la *réparation* des péchés passés. Le P. Marchetti a examiné ici même (numéro de janvier, p. 44-46) la question de

savoir s'il convient, dans les traités de théologie ascétique, de consacrer un chapitre à la conversion et a répondu affirmativement. M. Touzery répond dans le même sens et à lire son exposé, tout élémentaire qu'il est, on sent qu'il à raison, mieux que par toutes les démonstrations. Théoriquement, en effet, la tendance à la perfection chrétienne suppose l'âme déjà en possession de la vie de la grâce ; en fait cependant, pour les âmes d'adultes qui viennent ou reviennent à Dieu, beaucoup des démarches, des pratiques, des états qui précèdent leur conversion et la préparent, relèvent plus naturellement de la théologie ascétique que de la théologie morale : fidélité aux inspirations de la grâce prévenante, humilité de l'esprit et du cœur, méditation de la fin de l'homme, crainte et confiance...

Non moins utile est le chapitre, trop souvent oublié, sur la *réparation :* pour beaucoup des âmes qui tendent à la perfection le péché grave, pour presque toutes des infidélités notables, sont des réalités de leur vie passée, réalités qui devront nécessairement donner toujours à leur amour pour Dieu une nuance spéciale perpétuant en elles cet esprit de réparation pénitente, dont il est par suite indispensable d'étudier les manifestations dans toute ascétique complète.

M. Touzery présente son exposé sans aucun appareil d'érudition et comme un simple secours offert à ses confrères pour leur ministère paroissial. On regrettera cette suppression trop absolue des références : elles eussent augmenté l'utilité d'un ouvrage qui sous sa forme modeste contient beaucoup de doctrine solide et plus d'une remarque très personnelle.

3. Le *Catéchisme ascétique* du R. P. Bouchage est, comme le *Manuel* de M. Saudreau, une réédition, mais ici une réédition complètement refondue de l'ouvrage publié en 1916 par le vénérable auteur pour répondre à un vœu du Congrès de l'Alliance des Grands Séminaires.

Le but de l'ouvrage est donc de fournir un livre de texte, aux leçons de théologie ascétique des grands séminaires. Car, bien que le mot de *pastoral* figure dans le titre, l'enseignement de la théologie pastorale proprement dite n'y est pas abordé : ce mot rappelle seulement une des particularités les plus heureuses de l'ouvrage. Le Révérend Père, en effet, entre son premier livre consacré à l'étude générale des voies purgative et illuminative, et le troisième réservé à la voie unitive, en place un deuxième qu'il intitule « Illuminative spéciale et vertus cléricales » et où il étudie l'*ascétisme spécial* de la vie sacerdotale et du ministère paroissial auxquels doivent se préparer les séminaristes ses lecteurs. — Nulle part, peut-être autant que dans la vie spirituelle, n'est fréquente et préjudiciable à la fois, l'illusion qui consiste à croire qu'une fois connus et acceptés les principes généraux, il sera facile et inévitable de voir les conséquences et applica-

tions qui en résultent pour le détail de notre conduite et d'y être fidèle dans la pratique quotidienne de nos devoirs d'état. Il est donc indispensable d'entrer dans ces conclusions particulières et de voir se multiplier les traités d'ascétique *spéciale* ; mais pour cela il ne suffit évidemment pas de dédier à telle catégorie d'âmes un exposé des généralités de l'ascèse chrétienne, : il y faut un vrai travail d'adaptation. C'est ce qu'a bien compris et réalisé le P. Bouchage.

Pour l'ensemble de la doctrine, il suffit de dire qu'elle est tout entière inspirée des écrits de S. Alphonse de Liguori, et que, comme dans ces écrits, une grande solidité s'y unit d'une façon remarquable à une tendre piété et à une onction pénétrante.

Ces précieuses qualités feront regretter d'autant plus le manque d'ordre et de précision qui est malheureusement très sensible dans cet ouvrage, La forme de catéchisme par demandes et réponses, choisie par l'auteur, a de grands avantages de clarté et de précision : mais, à une condition, c'est que la réponse traite toujours bien exactement le point précis indiqué par la question et que les questions elles-mêmes, étant groupées très naturellement, servent à souligner pas à pas la marche de l'exposition. Or ici ces deux conditions font vraiment trop souvent défaut. Par exemple, t. II, p. 126, à propos des méthodes d'oraison, p. 214, n. 3, à propos de la souffrance et de sa place dans le plan divin, les questions posées, fort importantes, sont plus éludées que discutées et résolues (1) ; dans bien d'autres cas une définition est annoncée et la réponse n'apporte que quelques traits justes, mais vagues et insuffisants pour caractériser l'objet à définir, par exemple t. II, p. 20 (union mystique), p. 119 (homme d'oraison), p. 144 (vie contemplative). De plus trop de questions, portant sur des remarques incidentes ou des digressions, empêchent de suivre le développement régulier de la pensée et nuisent beaucoup à la clarté, surtout dans un ouvrage destiné à l'enseignement, dans lequel les grandes lignes devraient être très nettement marquées. Par suite, des questions comme l'oraison mentale sont traitées à plusieurs endroits sans qu'on puisse bien voir quelle partie du sujet est abordée dans chacun d'eux ; les conseils relatifs à la méditation et ceux qui concernent la contemplation sont souvent mêlés (par exemple, p. 146, 150, 158...) Il en résulte que la doctrine de l'auteur, au fond très juste et très sage, risque d'être mal comprise, surtout par des débutants. Il insiste, par exemple, beaucoup sur l'oraison considérée comme jouissance de Dieu (t. II, p. 16, 96, 130, 157) et montre fort justement que « craindre de chercher les consolations divines, ce serait... faire preuve d'un jansénisme absurde » (p. 130) : mais on

(1) La réponse est donnée plus loin, page 148, 225 et 237, mais les étudiants iront-ils l'y chercher ?

pourrait craindre que certains de ces développements ne donnent le change à des débutants sur ce qui est l'essentiel de l'oraison. L'auteur note bien, p. 123, qu'une âme peut « être et avancer dans la voie unitive sans éprouver, au moins sensiblement, les ardeurs du Saint-Esprit. » Mais la synthèse de ces différents principes aurait dû être mieux marquée. Parfois du reste elle sera difficile à faire, par exemple, au sujet de la *vexata quaestio* : la contemplation est-elle nécessaire à la perfection? (t. II, p. 139) ... « pour conformer ainsi toute notre volonté à la volonté de Dieu, la contemplation ordinaire, active, celle qui dépend de notre libre application à Dieu et à l'étude de ses volontés, est *indispensable* », et p. 17 « Bien que l'état d'oraison profonde appellée contemplation soit communément accompagné de cette éminente charité... l'état contemplatif proprement dit n'est pas indispensable à l'héroïcité des vertus. » Si on rapproche ce second passage des pp. 145-147, où est encore touchée la même question, on pourra *conjecturer* que l'auteur regarde comme nécessaire la contemplation active, non la contemplation infuse et passive : mais la chose n'est pas claire, et ne le sera surtout pas pour les lecteurs auxquels est destiné l'ouvrage.

Et de nouveau on en vient à regretter doublement ces défauts, graves dans un livre d'enseignement, à la vue des choses excellentes, de la doctrine solide, des remarques justes et personnelles, de l'esprit surnaturel profond et communicatif qui remplissent le livre du R. P. Bouchage : ils ne l'empêcheront ni d'être utile, ni de faire du bien, mais ils le rendront difficile à employer selon le vœu de l'auteur comme comme livre d'enseignement.

Toulouse Joseph DE GUIBERT, S. J.

Mgr Laveille, vicaire général de Meaux. — *L'abbé Henri Chaumont, fondateur de trois sociétés salésiennes (1838-1896)*. — Tours, Mame, et Paris, Téqui, 1919, XX-580 p.

La biographie de ce prêtre de Paris, fondateur des trois Associations des Filles, des Prêtres, et des Fils de S. François de Sales, présente un réel intérêt, d'abord pour tous ceux qui s'occupent de diriger vers la perfection les âmes retenues dans le monde par leurs devoirs d'état et ensuite, au point de vue spéculatif, parce que manifestant indirectement les procédés et les tendances de l'école salésienne à notre époque.

Ce n'est pas qu'on y relève une doctrine spirituelle particulière : l'abbé Chaumont faisait profession de n'en avoir pas d'autre que celle

du saint Evêque de Genève, et il se l'était tellement assimilée que les expressions mêmes et les mots du Saint ont déteint sur son style. Ce qui est au contraire particulièrement intéressant dans ce livre, c'est l'application détaillée de la doctrine du grand Docteur faite aux états de vie les plus différents, la mise en œuvre des actions et des souffrances de la vie quotidienne la plus ordinaire en vue du travail de la sanctification.

Mais comme les idées d'un maître prennent, en traversant l'esprit du disciple même le plus fidèle, un tour particulier, il n'est pas sans intérêt de signaler sur quels enseignements de S. François de Sales l'abbé Chaumont mettait particulièrement l'accent.

Aucun de ceux qui connaissent de S. François de Sales autre chose que la surface fleurie et aimable de ses discours ne s'étonnera de voir l'abbé Chaumont exiger de ses disciples une humilité rigoureuse, une abnégation parfaite, une mortification allant jusqu'à l'usage des instruments de pénitence inclusivement. Ce qu'on attendait moins, c'est l'insistance avec laquelle il réclame en son nom la rigueur de la méthode, l'asservissement de l'âme (au moins dans les débuts) à des pratiques minutieuses, le brisement de la volonté par la soumission absolue à un directeur. Faisons ici la part de la nécessité où l'on se trouve pour former des débutants de recourir à des procédés un peu mécaniques dont ils se débarrasseront eux-mêmes au fur et à mesure de leurs progrès ; il importe davantage est de signaler « le visage de règle » souriant et affable sur commande (p. 329), — les méthodes très efficaces, mais très assujettissantes des *Probations* auxquelles on soumet non seulement les âmes qui commencent, mais encore régulièrement, de trois en trois ans et de sept en sept ans, celles qui sont les plus avancées, — enfin l'intransigeance avec laquelle on voit à certaines pages de ce livre l'abbé Chaumont traiter les âmes qui se sont confiées à lui et exiger d'elles une obéissance de jugement inconnue même dans les instituts qui en font le vœu (1).

Car ce prêtre, si attaché au culte du S. Esprit, n'avait pas grande confiance dans les efforts individuels pour saisir la direction que ses mouvements impriment à l'âme intérieure. L'importance extrême donnée au directeur humain a amené M. Chaumont à la création de la deuxième en date de ses Sociétés salésiennes, celle des Prêtres : c'est en voyant l'inexpérience de beaucoup de confesseurs en cette matière qu'il a voulu créer dans le clergé séculier un groupe de Prêtres capables de diriger selon l'esprit de S. François de Sales, les membres de sa première Société (2). — Si M. Chaumont professe que

(1) Cf. du même auteur : *Madame Carré de Malberg*, Tours, Mame, 1917, p. 442 et 443 : *item*, p. 298 à 303.

(2) « Pour le service de ses Filles et pour le bien du clergé », dit M. le ch. Collin dans la préface, « M. Chaumout a fondé une modeste

le prêtre « ne doit intervenir dans la direction que comme organe du Saint-Esprit » (p. 353) ; que « le directeur, c'est le Saint-Esprit ; le prêtre est son serviteur... » il semble agir parfois comme si le Saint-Esprit parlait, non au dirigé, mais au directeur. Il est en effet tout préoccupé d'assurer une parfaite obéissance de jugement aux décisions de celui-ci. Or, si cette autorité, que M. Chaumont attribue au prêtre, p. 377-378, s'entend bien d'abord de la soumission due aux Supérieurs ecclésiastiques hiérarchiques qui représentent directement pour tous les fidèles l'autorité de Dieu ; si encore elle se conçoit pour les Supérieurs religieux parce que l'Eglise en approuvant la Règle ou les constitutions de leur Ordre, les investit de son pouvoir vis-à-vis de ceux qui font vœu de pratiquer les conseils évangéliques selon cette Règle ou ces Constitutions : elle se comprend moins aisément vis-à-vis d'un directeur que chacun choisit librement, qu'il peut librement quitter, dont finalement l'autorité sur telle âme en particulier dépend uniquement du choix toujours révocable que cette âme en a fait. Ici on ne peut parler d'obéissance que dans un sens analogique puisque l'autorité de l'Église, dès qu'il s'agit de la désignation de la personne concrète et particulière du directeur, n'intervient plus — et que chacun reste libre de choisir et de quitter celui que, dans cette hypothèse, il se donne lui-même pour Supérieur. Cela étant, il peut paraître excessif d'exiger la soumission du jugement comme réponse finale à des objections de valeur sérieuse et qui ne semblent même pas avoir été discutées (1).

Il est vrai que ces tendances au brisement de la volonté (et nous ajoutons : du jugement personnel) M. le chanoine Collin (Lettre préface de la *Vie de Mme Carré de Malberg*, p. VI) croit les retrouver dans S. François de Sales « ce doux et impitoyable *massacreur* de la volonté » — et cela explique la prépondérance qu'elles ont dans une école de spiritualité qui se réclame exclusivement de lui.

En relevant tous ces traits de rigueur dans la méthode ou d'extrême soumission au directeur, nous ne nous proposons pas un but de critique. Les œuvres de M. Chaumont ont été bénies de Dieu dans leur développement et approuvées par l'Eglise ; cela nous suffit pour que nous les jugions bonnes et salutaires pour les âmes. Ce que nous voulons, c'est mettre en relief certains traits de la spiritualité salésienne telle qu'on la comprend dans les différentes familles de

association sacerdotale... » Cf. du même auteur, *Mme Carré de Malberg* Mame, 1917, p. 56 et 187 sur un directeur insuffisant ; p. 192 sur la fondation des « Prêtres de l'Esprit de Jésus » — et dans la *Vie de M. Chaumont*, p. 346 « le principal but de la Société des Prêtres est de former des prêtres directeurs ».

(1) Voir : *Mme Carré de Malberg*, p. 301.

M. Chaumont. Et nous croyons pouvoir en déduire les remarques suivantes :

1. La spiritualité salésienne est méthodique, astreignante, et même jusqu'à un certain point « mécanique ». Par nécessité d'enseignement, il en est de même de toute spiritualité dès qu'on veut la rendre concrète et assimilable à des débutants ; par entraînement aussi et par peur de perdre l'essentiel en se dépouillant de l'accessoire, il en est de même, dans toutes les écoles, de ceux qui s'attachent trop étroitement à la lettre d'un Docteur particulier ou aux traditions spéciales d'un Ordre religieux. — Donc toute comparaison avec d'autres spiritualités comme celle qui est instituée à la page 550 provient d'un manque d'information : dire qu'à côté de la voie de S. Ignace (1), le Saint-Esprit a suscité celle de S. Philippe de Néri plus spontanée, plus libre, plus individuelle : rattacher pêle-mêle à la voie de S. Philippe de Néri, S. Charles Borromée, S. François de Sales, le card. de Bérulle, M. Olier et l'abbé Chaumont : cela appellerait beaucoup de distinctions qu'il serait trop long de faire ici. — Toute spiritualité orthodoxe a un caractère de liberté parce que l'Esprit de l'Evangile et de l'Eglise est un esprit de liberté intérieure pour l'âme capable de suivre les inspirations qu'elle reçoit d'en haut ; toute spiritualité par là même qu'elle est un enseignement, qu'elle soit bénédictine, ignatienne ou salésienne, contient une série de procédés, de recettes, d'attitudes commandées et extérieures, indispensables aux débutants. — Les écrivains qui ne connaissent qu'une méthode notent généralement chez les autres, lorsqu'ils en parlent, toute cette partie superficielle et extérieure qui se voit au premier abord et négligent d'aller jusqu'à l'intérieur où ils retrouveraient (par hypothèse) l'essentiel de la spiritualité chrétienne et catholique : l'union de l'âme avec Dieu dans l'accomplissement de ses volontés.

2. Noter la place qu'occupe le directeur et l'idée qu'on se fait de

(1) L'abbé Chaumont dont la formation secondaire avait été notablement écourtée, dont les études ecclésiastiques n'avaient pas dépassé les cinq ans du grand séminaire, n'avait jamais eu le temps d'étudier les autres écoles de spiritualité. Les dangers qu'il voyait dans la lecture de sainte Thérèse (*(Mme Carré de Malberg*, p. 217), la manière dont il se représente la pratique de l'obéissance dans la Compagnie de Jésus (p. 383) ne témoignent pas de beaucoup d'érudition. Absorbé par un ministère écrasant, il n'a jamais pu donner à l'étude, pas plus qu'à la composition de ses ouvrages, le temps qui eût été désirable. C'est ce qui explique, dans ses écrits, certaines expressions un peu vagues qui ont donné lieu à des accusations de quiétisme. L'abbé Chaumont en est fort éloigné ; et, sur ce point comme sur tous les autres, il professe simplement la doctrine de l'Eglise. Des amis plus avertis ont fait disparaître ces phrases moins exactes des éditions suivantes de ses ouvrages.

l'obéissance qui lui est due, dans un Institut sans vœux. Parler de spontanéité et de liberté là où on exige une obéissance véritablement aveugle à un Supérieur qui ne tient son mandat que d'un acte toujours révocable de l'inférieur, appelle une distinction : oui, il y a spontanéité et liberté dans le choix qui est fait et dans la possibilité de le changer ; non, il n'y a ni spontanéité ni liberté dans la soumission du jugement exigée envers un directeur, même librement choisi. De plus, précisément parce que ce choix n'a pas été ratifié par l'Eglise comme l'est le vœu d'obéissance du religieux, il ne présente pas les mêmes garanties : et l'abdication du jugement imposée en vertu de ce choix restera toujours un acte quelque peu hasardeux.

Ces remarques faites, ajoutons que Mgr Laveille raconte la vie de son héros en un style simple, clair et agréable à lire et qui laisse transparaître par endroits le profond sentiment religieux du narrateur. Aussi le livre est-il bon, édifiant et instructif, parce qu'il montre comment dans le monde ou dans le clergé séculier une tendance sérieuse et efficace à la perfection est rendue possible et pratique en suivant les enseignements de S. François de Sales adaptés par l'abbé Chaumont aux conditions actuelles de vie des prêtres et des femmes du monde.

Toulouse. Henri LALANDE.

CHRONIQUE

Documents.

— Les Collationes Dioecesis Tornacensis, t. 17, p. (117), mai 1920, publient la note officielle suivante au sujet de l'ouvrage annoncé plus haut, p. 303 :

Avis au Clergé. — On vient de publier un ouvrage intitulé « *la Stigmatisée Belge Louise Lateau de Bois-d'Haine* » avec l'*imprimatur* de Malines. Le manuscrit de ce livre nous avait été présenté, mais nous n'avions pas cru pouvoir en permettre l'impression à cause de certaines allégations et de diverses personnalités qui exigent de notre part les plus formelles réserves.

Sans entrer dans le détail et sans ouvrir aucune discussion, nous tenons du moins à déclarer, pour rendre justice à la mémoire de Mgr Du Rousseaux, notre vénéré prédécesseur, que le rôle que lui prête cette publication ne répond pas à la réalité des faits ni aux documents authentiques qui sont entre nos mains. Il n'est pas, pour des raisons très graves, opportun de livrer aujourd'hui ces écrits à la publicité.

En attendant l'heure de parler et d'agir, Nous prévenons spécialement le clergé que notre silence ne peut être interprété comme un assentiment quelconque donné à ce qui a paru et à ce qui peut paraître encore sur les affaires de Bois-d'Haine et les événements du diocèse de Tournay, quand même l'approbation aurait été obtenue dans un autre diocèse.

Tournay, le 28 juin 1920. † Am.-M., *Ev. de Tournay.*

— Prêtre et apôtre (juillet 1920, p. 543-544) publie un passage des instructions données par Mgr Chollet, archevêque de Cambrai, aux vicaires généraux chargés de la visite canonique dans les couvents de son diocèse :

« Parmi les livres, surtout dans les communautés religieuses, voyez s'il n'en existe pas qui, sous des apparences de profonde piété, propagent ou un semi-quiétisme, ou une vie intérieure simplifiée, ou une certaine spiritualité récente dite de la « Voie », ou la dévotion au Christ ressuscité à l'exclusion de la dévotion à la Passion du Sauveur.

« L'esprit d'ordre et de pauvreté y éternise les objets et les livres. Une expérience constante a fait retrouver sur les rayons de leurs bibliothèques, à côté d'ouvrages irréprochables ou des livres des saints, des productions plus ou moins anonymes ou pseudonymes, où le jansénisme et le quiétisme se cachent sous les dehors les plus dévots. Les âmes religieuses s'édifient dans ces lectures qui les faussent. N'avons-nous pas vu, il y a une trentaine d'années, un pieux aumônier de religieuses rééditer un ouvrage du janséniste Duguet et le répandre avec un zèle digne d'une meilleure cause... Et récemment encore ne recevions-nous pas un lot de livres qu'on nous offrait pour nos prêtres et parmi lesquels se rencontraient maints ouvrages de Quesnel et de Duguet ?

« Voici quelques titres des ouvrages que vous êtes exposés à rencontrer dans cette catégorie de lectures dangereuses (1) :

Prières pour faire en commun le matin et le soir dans une famille chrétienne, composées par M. de Laval (Isaac Le Maitre de Sacy).

Imitation de J.-C. (traduction faite sous le faux nom de du Breuil, prieur de Saint-Val). Paris, 1663.

Mésenguy, *Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament,* avec des éclaircissements et des réflexions. Paris, 1737.

Effusions du cœur ou entretiens spirituels et affectifs sur chaque verset des Psaumes et des Cantiques de l'Eglise. Paris. 1716, 4 vol. (de Dom Morel).

Imitation de J.-C., traduite nouvellement avec une prière affective ou effusion de cœur à la fin de chaque chapitre. Paris, J. Vincent, 1722, 1724, etc,

Idée de la conversion du pécheur, ou explication des qualités d'une vraie pénitence, tirée des Saintes Ecritures et de la tradition de l'Eglise. 1731.

Instructions théologiques et morales sur le Symbole. La Haye, 1719 (de Nicole).

Traité de l'oraison et de la prière. Paris, 1679, etc. (de Nicole).

De l'honneur qui est dû à Dieu et à ses Saints dans ses mystères. Paris, 1726.

Regrets d'une âme touchée d'avoir abusé longtemps de la sainteté du « Pater ». Paris, 1703 (par le P. Prou).

Devoirs des vierges chrétiennes, tirés de l'*Ecriture et des Pères.* Paris, 1727 (par Paccori).

Règles chrétiennes pour faire saintement toutes ses actions, dressées en faveur des enfants qui se font instruire dans les écoles chrétiennes. Troyes, 1820 (réédition de l'ouvrage du janséniste Paccori).

Prières chrétiennes en forme de méditations sur tous les mystères de

(1) Pour abréger nous omettons dans la liste dressée par Mgr Chollet les ouvrages qui figurent déjà au Catalogue de l'Index et qu'il est facile d'y trouver. (N. D. L. R.)

N.-S. et de la S. Vierge et sur les dimanches et les fêtes de l'année. Paris, 1695 (de Quesnel).

Jésus-Christ pénitent ou exercices de piété pour le temps de Carême. Paris, 1697 (de Quesnel).

Jour évangélique ou 366 vérités tirées de la morale du Nouveau Test. Liège, 1699 (de Quesnel).

Le bonheur de la mort chrétienne. Paris, 1693 (de Quesnel).

Exercices de piété pour le renouvellement annuel des trois consécrations du baptême, de la profession religieuse et du sacerdoce. Paris, 1684 (de Quesnel).

Instructions chrétiennes et élévations à Dieu sur la Passion. Paris, 1702 (de Quesnel).

Epîtres et Evangiles pour toute l'année, etc. Paris, 1705 (de Quesnel).

Pensées pieuses tirées des réflexions morales du N. T. Paris, 1711 (de Quesnel).

Histoire de la vie de Jésus-Christ. Paris, chez Josset, souvent réimprimée (de Nic. Le Tourneux).

Conduite d'une dame chrétienne. Paris, 1725 (de Duguet).

Caractères de la Charité. Paris, 1725, réédité en 1888, à Lille, sous le titre de l'*Or pur de la vraie charité* (de Duguet).

Traité de la confiance chrétienne. 1728 (de Fourquevaux).

Centurie de méditations, par l'abbé Richard. 1698 (de Dom Gerberon).

Manuel du chrétien, contenant le livre des Psaumes, le Nouveau Testament, etc. Cologne, 1740 (de Le Gros).

Gémissements d'une âme pénitente, par le P. Guibaud. Bruxelles, 1788.

Traité de pénitence, Paris, Hérissant, 1734 (de Hamon).

Entretiens d'une âme avec Dieu, Avignon, 1740 (de Hamon).

Traités de piété, Paris, 1689 (de Hamon).

Brève exposition pour parvenir sûrement à la perfection. Paris, chez Michallet (de La Combe).

Avis pour la confession et la communion. Verdun, 1742 (les avis pour la communion sont de Bourdaloue, mais les avis pour la confession sont de Quesnel).

La vie de l'esprit pour s'avancer en l'exercice de l'oraison. Lyon, 1663.

Tyrrel (P.), *La religion extérieure.* Paris, 1902.

Avis salutaires d'un serviteur de Dieu. Paris, 1890, contient l'opuscule de La Combe cité plus haut ».

— Signalons dans les Etudes ecclésiastiques, avril 1919, p. 100 et juillet 1919, p. 183, une intéressante et amicale controverse entre partisans et adversaires de la récitation, dans le ministère paroissial, des heures du Bréviaire à leur moment liturgique. Les deux méthodes ont leurs avantages et leurs inconvénients : la grande difficulté pratique consiste à trouver le temps de l'oraison du matin quand on récite Matines et Laudes à l'aurore. Certains (pas de ceux qui écrivent dans les Etudes ecclésiastiques) suppriment la difficulté en supprimant l'oraison mentale qui ferait partie de ce qu'ils appellent la piété moderne. — Même lorsqu'on rejette cette solution par trop

simpliste, il faut pourtant avouer que la récitation de Complies, Matines et Laudes avant 3 heures de l'après-midi, bien que parfaitement régulière au point de vue de l'obligation, est un contre-sens liturgique qu'il est souhaitable d'éviter lorsque le devoir d'état n'y force pas. — On se trouve donc placé entre deux desiderata également respectables : d'une part sauvegarder l'oraison mentale en lui réservant la première et la meilleure heure du jour — et de l'autre, donner à la prière officielle de l'Eglise sa plénitude de sens en la récitant au moment de la journée pour lequel elle a été faite. — La *R. A. M.* ne manquera pas de porter à la connaissance de ses lecteurs toutes les tentatives de conciliation qui lui seront signalées entre ces deux tendances également louables.

— Prêtre et Apôtre (juin 1920 p. 492-494) contient un curieux et intéressant document sur la Vie commune du clergé si fort encouragée par le nouveau Code (canon 134). On en décrit la réalisation, tentée au presbytère de Ham (Somme) sous une forme qui intéresse tout particulièrement l'ascétisme. Nous citons plusieurs passages qui nous ont paru spécialement intéressants sur une question si actuelle : « La vie commune est non seulement un remède à l'isolement... mais aussi une école de piété, de dévouement, d'action. Elle crée une atmosphère surnaturelle particulièrement favorable au plein épanouissement de la vie sacerdotale... Le règlement de vie qui exigerait une volonté de fer dans l'isolement d'un presbytère, s'observe tout naturellement en communauté...

« Il est bien entendu en effet que la vie commune ne consiste pas seulement dans la mise en action des moyens humains, toujours plus nombreux et certainement plus puissants quand on est trois ou quatre prêtres réunis, mais essentiellement dans une adaptation de la vie religieuse au ministère paroissial. — Si la vie commune n'est pas cela, elle ne sera qu'une nouveauté *sans lendemain*, et c'est ce qui explique certains échecs qui ne doivent nullement nous émouvoir. — Aux exercices habituellement communs nous en avons ajouté d'autres qui, au premier abord, étant donné le ministère très absorbant de nos nombreuses paroisses, surprennent plutôt, mais qui nous ont paru très utiles, comme chaque semaine l'*Heure sainte* et le *Conseil*, où non seulement nous examinons les affaires courantes, mais où nous devons nous dire réciproquement nos vérités et nous faire les remarques opportunes. »

La principale difficulté est prévue : celle du recrutement. « Il est nécessaire, sinon que les membres se choisissent, du moins qu'ils ne soient pas contraints de s'adjoindre n'importe quel confrère au tempérament peut-être très différent. » Malheureusement la solution indiquée n'est pas suffisante : « Un règlement précis, sévère, pourra déjà jouer par lui-même un rôle efficace dans cette délicate question du

recrutement. » La difficulté sera précisément que l'Ordinaire puisse trouver des prêtres joignant aux autres conditions nécessaires pour être nommé à ce poste, celle d'accepter le règlement déjà établi pour la communauté : il est vrai que c'est là surtout qu'il faut compter sur l'Esprit de Dieu pour attirer les âmes à cette vie aussi féconde que sanctifiante.

Suit une série de conceptions extrêmement surnaturelles et pratiques sur le ministère pastoral en commun dans des régions peu chrétiennes, — et qui ont surtout le grand intérêt d'être déjà réalisées.

Revues.

— La *Pia Unione di S. Paolo Apostolo* a commencé à publier en 1920 un Bollettino del Clero Romano (Piazza della Pigna, 131, Roma, Lire 8 par an) qui contient une rubrique régulière d'ascétisme. Dans le premier numéro le P. Goretti, S. J. y donne une étude sur *Gli studi psicologici e la direzione delle anime.*

— La Vie Spirituelle a consacré au mois de juin un numéro spécial à la *dévotion au Sacré-Cœur* (R. P. Hugon, *Les fondements théologiques de la dévotion ;* R. P. Garrigou-Lagrange, *Le Cœur Eucharistique de Jésus ;* R. P. Bernadot, *Le Développement historique de la dévotion ;* R. P. Carme, *Sa Pratique ;* Dom Maréchaux, *Ses fruits ;* M. A. Gonon, *Un modèle : Ste Marguerite-Marie*).

— En janvier 1921 reparaîtra chez de Gigord, à Paris (5 fr. par an, U. P. 6 fr.) le Recrutement sacerdotal qui avait cessé sa publication en 1914. La revue reste bimestrielle et garde son programme : recrutement et formation du clergé, clergé séculier et régulier, clergé de la métropole et des missions : c'est dire que, comme par le passé, les questions d'ascétisme, spécialement tout ce qui regarde la *vocation* sacerdotale ou religieuse et la formation spirituelle des jeunes clercs, y occuperont une très large place. Aux anciens membres du comité de direction, MM. les Chan. Ardant et Coste et le R. P. Delbrel S. J. ; viennent se joindre MM. les Chan. Lahargou, président de l'*Alliance des maisons d'éducation chrétienne*, et Delattre, Sup. du Grand Séminaire d'Arras, ainsi que le R. P. Montillet, S. J. : les délicates questions auxquelles se consacre la Revue y seront donc traitées avec la même compétence, la même largeur et le même sérieux que par le passé.

Encyclopédies.

Le fascicule 13 du *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques* (Paris, Letouzey, 1920) nous apporte quelques courtes mais substantielles notices sur *Anne de Jésus* (Trinitaire), la *Vén. Anne de Jésus*, Carmélite, la *Vén. Anne de S. Augustin* et la *Bienh. Anne de*

S. Barthélemy. — Nous aurions aimé que le P. Marie-Joseph qui nous donne sur les trois dernières, toutes compagnes de Ste Thérèse, de si précieux renseignements historiques, y joignit une brève analyse de leurs écrits et des documents de haute valeur ascétique et mystique qu'ils renferment.

— Dans les fascicules 48 et 49 du *Dictionnaire de Théologie catholique* (Paris, Letouzey, 1920) nous trouvons bien des articles intéressant les études d'Ascétique et de Mystique. Signalons l'article du P. Bernard sur *le P. Grou*, trop bref et trop superficiel pour un écrivain qui méritait par sa valeur et par l'énorme diffusion de ses écrits une étude plus approfondie ; — ceux de Dom Autore sur les deux *Guigues*, généraux des Chartreux et écrivains ascétiques ; — de M. Vernet sur *Guillaume d'Auvergne*, muet sur sa doctrine spirituelle ; — du même sur les *Guillelmites* ; — une note trop courte du P. Bernard sur *le P. Guilloré* ; — un travail fort intéressant du P. Largent sur *Madame Guyon* qui nous donne un fidèle résumé des travaux récents sur les questions qui la concernent ; — une note de Dom Autore sur *Hagen* le fécond et savant écrivain chartreux du quinzième siècle ; — une autre du P. Edouard d'Alençon sur *Harphius* le mystique franciscain de la même époque ; — du même sur *Henri de Baume* et les écrits qui lui sont attribués ; — quelques lignes sur *Hayneufve* ; — une notice sur *Hélyot* l'historien des Ordres religieux ; — enfin une étude de M. Vernet sur *Ste Hildegarde* où la partie spirituelle de son œuvre n'est pas développée comme elle le mériterait ; — enfin de Dom Autore, une notice sur *Hilton*, l'écrivain ascétique anglais auquel quelques-uns ont cru pouvoir attribuer l'*Imitation de J.-C.*

En général, ces articles sont conçus d'un point de vue trop strictement dogmatique ou historique ; les questions qui concernent la vie spirituelle, les doctrines des grands écrivains ascétiques et mystiques paraissent délibérément écartées ou à peine effleurées. Il semble pourtant que ces questions et ces doctrines font de droit partie de « la théologie catholique » et étant donnée la valeur ordinaire des articles du Dictionnaire, il est regrettable qu'elles n'y reçoivent pas le développement qu'elles méritent.

— Dans le fascicule 16 du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, Beauchesne, 1920, il faut mentionner d'abord l'article *Mysticisme* du P. Roure (col. 1014-1024) : l'auteur ne veut pas donner une étude *théologique* des phénomènes mystiques, mais seulement « revendiquer contre le naturalisme la réalité des états mystiques, établir qu'ils ne peuvent se ramener à des phénomènes d'ordre naturel, normaux ou anormaux, mais qu'ils jouissent de caractères propres qui les rangent dans un ordre à part. » On regrettera certai-

nement la discrétion du P. R. dans le développement de son travail : à côté des dimensions d'autres articles dans le même Dictionnaire, son exposé paraîtra un peu sommaire, vu l'importance du sujet. — Dans l'article de M. Jacquier sur *Les Mystères païens et Saint Paul*, nos études ont à retenir surtout le § 3 : *Terminologie et doctrines pauliniennes : leur comparaison avec la terminologie et les idées des religions de mystères* (col. 982-998) ; l'auteur y étudie longuement les termes de μυστήριον, πνεῦμα, ψυχή, γνῶσις, νοῦς, δόξα.

Editions.

Les PP. Bénédictins de Wisques, viennent de nous donner un nouveau volume de leur belle traduction des *Œuvres de Ruysbroeck*, t. III, 12°, 280 p., Bruxelles, Vromant, 1920. Ce volume est occupé tout entier par l'ouvrage capital du grand contemplatif, l'*Ornement des noces spirituelles* et par le petit traité de l'*Anneau* qui en forme le complément. La traduction est faite, comme pour les volumes précédents sur l'édition flamande de David : celui-ci n'a malheureusement pu, pour ce traité, mettre la dernière main à son œuvre ; les traducteurs se sont aidés particulièrement de la version latine faite sous les yeux même de l'auteur, en 1358, par son disciple et ami Guillaume Jordaens. Dans leur introduction, les RR. PP. estiment le grand traité de l'*Ornement des noces* antérieur à 1336 ; il était dirigé principalement contre Bloemardine qui paraît à la tête des *Frères du libre Esprit* à Bruxelles entre 1330 et 1335 ; il serait aussi antérieur à la constitution de Benoît XII sur la vision béatifique (29 janvier 1336) et le petit traité de l'*Anneau* aurait été écrit peu après dans le dessein d'ajouter quelques précisions. L'introduction donne en outre une bonne analyse du traité et quelques détails sur sa diffusion et son influence. Comme de juste pour un ouvrage si important, les notes explicatives, très courtes, mais très substantielles, ont été multipliées dans ce volume. Souhaitons l'achèvement prochain de cette commode et excellente publication.

— Le R. P. J. M. March, S. J. a commencé à publier à Barcelone chez R. Casulleras, une *Biblioteca manual sobre la Compañia de Jesús* dont le premier volume intéresse nos études. Il contient en effet une édition commode (16°, XV-98 p., 2 fr., 1920) de l'autobiographie de S. Ignace de Loyola recueillie par le P. Gonzales de Camara et éditée dans la vaste collection des *Monumenta historica Soc. Iesu*. Les passages latins ou italiens de Gonzales sont traduits en espagnol. Une introduction et quelques notes éclairent le texte.

— Le R, P. Lemonnyer, O. P., consacre le 2e volume de la collection *La vie spirituelle* publiée par lui, à *traduire* et *commenter* le *de Divinis moribus* attribué à S. Thomas d'Aquin (*A l'exemple de Notre*

Père, 18°, XIV-118 p., Lille, Desclée, 1920, 3 fr.) De tous côtés on invite les fidèles à recourir pour nourrir leurs âmes aux grands maîtres de la spiritualité catholique : rien de mieux, mais à condition qu'on tienne compte des deux remarques fort justes du P. Lemonnyer (p. XII) : les écrits de ces maîtres sont nés « dans une atmosphère intellectuelle et religieuse très différente de celle où nous vivons. » Des éclaircissements sont donc nécessaires pour les rendre pleinement intelligibles aux lecteurs ordinaires. « Ou bien, n'étant pas prévenu et l'esprit tout occupé d'autres conceptions spirituelles, il est à craindre que l'on ne fasse pas de différence entre cette ancienne spiritualité et telle ou telle production du jour, et que, sans s'en douter, on ne ramène la forte doctrine nourricière de S. Thomas à ces pensées communes dont on vit et qui ne la valent pas toujours. » Et la chose, ajouterons-nous, est d'autant plus facile que les pensées communes, ne sont le plus souvent qu'un délayage, une transcription médiocre et affadie des grands écrivains spirituels : faute d'un commentaire approprié, les lecteurs non avertis ne feront pas la différence entre les deux catégories d'ouvrages. Il est donc fort à souhaiter de voir se multiplier ces éditions commentées d'écrits anciens. Le volume du P. Lemonnyer en est un exemple excellent. On peut en rapprocher le texte commenté de *La prière de Saint Clément Romain* publié par M. Aigrain dans la Vie et les arts liturgiques t. 6 (1920) p. 559-567 : ce travail est un fragment d'un volume de « lectures commentées » des Pères de l'Eglise, à paraître prochainement chez Bloud sous le titre : *Pour qu'on lise les Pères*. A en juger par cet échantillon, ce volume lui aussi sera un modèle du genre.

Publications diverses.

— Le très beau livre de M. P. Bureau sur l'*Indiscipline des mœurs* (8°, 608 p., Paris, Bloud et Gay, 1920) se présente à nous comme une « étude de science sociale » : nous ne sommes pas qualifiés ici pour rien ajouter aux éloges décernés par les maîtres de cette science à un livre qu'on a pu juger le meilleur de ceux qu'a suscités l'angoissante question de la dépopulation. Mais il doit être signalé à nos lecteurs, précisément parce qu'il dépasse de beaucoup cette question particulière à laquelle on sera porté à le rattacher. C'est la question non seulement de la *morale*, au sens strict du mot, mais aussi de la *discipline* sexuelle qui est envisagée dans toute son ampleur. Fidèle à son programme et à la méthode reçue de Le Play et d'Henri de Tourville, M. Bureau en appelle toujours aux faits sociaux qu'il étudie avec une pénétration et une loyauté remarquables. On n'en sera que plus intéressé par les chapitres 8, sur le *célibat volontaire* et 10 sur la *fécondité et la continence*, où les conclusions rigoureusement objecti-

ves de ce chercheur viennent rejoindre les vues les plus traditionnelles et les plus centrales de l'ascétisme chrétien : on sentira à les lire combien les conseils de cet ascétisme, tant aux célibataires qu'au gens mariés, s'articulent fortement à la seule conception socialement possible et féconde d'une discipline sexuelle complète. On remarquera en particulier les pages où l'auteur, après avoir vigoureusement flétri la doctrine et les manœuvres néomaltusiennes, ne craint pas d'examiner courageusement en face le problème de l'hyperfécondité et plaide non moins vigoureusement pour une large pratique de la continence dans le mariage, retrouvant comme conclusion de ses études sociales les conseils mêmes que son sens chrétien si fin et si averti dictait à un S. François de Sales.

— Le *Thesaurus Doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici* (Paris, Beauchesne, 1920, 8° XVIII-794 p., 35 fr.) de M. F. Cavallera est destiné d'abord aux études de Théologie dogmatique, et dans ce domaine il rendra des services qu'un long usage permettra seul d'apprécier à leur juste valeur. Beaucoup plus riche que Denzinger-Bannwart (spécialement en ce qui concerne les lettres des papes, soit anciennes décrétales, soit encycliques récentes, de Léon XIII en particulier), beaucoup plus abondant en indications dogmatiques, historiques et critiques, il est surtout conçu sur un plan tout différent : à l'ordre purement chronologique de Denzinger est substitué un ordre logique (entendu fort largement du reste et faisant une part considérable au point de vue historique). A première vue plus d'un regrettera peut-être l'ordre ancien : je crois que l'index chronologique qui termine le volume permettra d'en retrouver ici tous les avantages essentiels ; mais par-dessus tout, l'ordre choisi par M. C. met à la disposition des théologiens et historiens du dogme un instrument excellent pour l'étude capitale des formules dogmatiques et de leur développement. Un index des matières et des mots extrêmement riche vient compléter les avantages qu'assure déjà le groupement des formules. C'est dire l'utilité de ce volume pour l'étude des fondements dogmatiques de la vie spirituelle, et même de certaines questions qui ressortissent plus directement à la théologie ascétique, comme les controverses médiévales sur la vie religieuse, ou à la mystique, comme les diverses erreurs relatives à la contemplation. Souhaitons cependant que nous puissions posséder sans trop tarder un recueil des documents ecclésiastiques relatifs à la vie spirituelle et qu'il soit fait avec autant d'intelligence et de compétence.

— *Une adoratrice du Sacré-Cœur* (Turin, Imprimerie Salésienne, 1920, VII-141 p. ; la 1re édition est épuisée, une seconde, plus complète est sous presse) contient l'autobiographie d'une religieuse italienne de l'Adoration perpétuelle du S. C. de Lyon, la Sœur Marie-Joséphine (1880-1917). Il ne nous appartient pas de porter ici un

jugement sur les faveurs extraordinaires qui remplirent cette vie, mais qui échappèrent aux yeux de tous, hors les supérieurs et directeurs de la jeune religieuse sur l'ordre de qui fut composé cet écrit. Mais il est certain que telles qu'elles sont dans leur simplicité, ces notes intimes constituent un document fort intéressant, en particulier pour suivre les étapes successives d'une âme d'enfant et de jeune fille dans l'intelligence de plus en plus complète des éléments divers de la vie parfaite.

— *S. François de Sales à la Visitation* par l'abbé J. Leclercq (Bruxelles, Dewit, 1920, 214 p.) est un délicieux recueil de textes du saint Docteur extraits de ses *Entretiens spirituels*. Très habilement ajustés les uns et les autres, ils forment mis à bout, tout un petit traité d'excellente spiritualité. Regrettons seulement le ton légèrement goguenard de la préface et la vulgarité affectée de certains passages : ce sont là imperfections de jeunesse qui déparent légèrement un livre aussi intéresant qu'édifiant.

— Monsieur J. Gass a publié dans le *Bulletin ecclésiastique de Strasbourg* en 1919 et 1920, une série de notices sur les *Bibliothèques ecclésiastiques alsaciennes pendant la révolution* (couvents de Strasbourg, 1919, p. 40 s. ; couvents bénédictins d'Alsace, 1919, p. 276 s., 372 s. ; Cisterciens, Augustins, Dominicains, 1920, p. 115 s.): ces articles contiennent une foule de détails précieux sur la formation et l'histoire de ces bibliothèques, si importantes pour l'histoire de la littérature spirituelle.

— *Nederlandsche bibliographie van 1500 tot 1540 door Wouter Nijhof*. La 5e livraison a paru. Voici les numéros qui intéressent les anciens écrits ascétiques et mystiques en langue néerlandaise : Numéros 526 ; 527 ; 591-593 ; 602 ; 618 : 621-628 ; 635-642 ; 647-650 , 676 ; 682 ; 692 ; 693.

— Le P. Geerebaert S. J., vient de faire paraître une traduction néerlandaise des *Exercices spirituels* de S. Ignace (Alken, « Bode van het H. Hart », 8°, 125 p., 1920) faite d'après l'autographe espagnol et les données de la nouvelle édition critique de Madrid. Une introduction caractérise le livre lui-même et les traductions néerlandaises antérieures.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1920).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Farges, Mgr. A. — Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques. Traité de théologie mystique, à l'usage des Séminaires, du clergé et des gens du monde. Paris, Bonne presse, 8°, 640 p., 12 fr.

X. — Chronique théologique : Ascétique et Mystique. — *Ami du Clergé*, 37, 449-458.

X. — Elenchus bibliographicus : XXX, Practica Ascetica. — *Biblica*, I, 419-420.

Signale divers recueils de méditations sur l'Ecriture sainte et les ouvrages sur l'utilisation de la Bible dans la vie chrétienne.

Voir plus haut p. 382, **Bouchage, Saudreau**; p. 396, **Goretti** ; p. 401, **Gass.**

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE LA VIE SPIRITUELLE.

d'Herbigny M. S. J. — L'étude théologique de la Vie divine. — *Recherches de Sc. rel.* 11, 137-169.

(1) Cette bibliographie est destinée à compléter les *Comptes rendus* et la *Chronique* en signalant au lecteur un certain nombre de publications intéressantes pour les *études* de spiritualité ; elle ne prétend ni relever tous les écrits de piété (ce serait impossible, et inutile au but poursuivi), ni mentionner uniquement des travaux d'allure scientifique (plus d'un ouvrage d'édification peut être utile en même temps pour l'étude).

Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Eymieu A. — La loi de la vie ; vie dans la nature — vie dans la surnature — *Etudes*, 164, 524-543 ; 165, 33-44.

Miriam. — La vie intérieure. Nature ; nécessité et avantages ; pratique ; union d'esprit, union de cœur, union de volonté avec N.-S.— *Prêtre et Apôtre*, 1, 388 ; 426 ; 459 ; 486 ; 519 ; 616.

Joyce G. H. S. J. — The catholic doctrine of Grace. London, Burns. Oates and Washbourne, XIV-267 p. 6 s.

Legrand A. — De mediis ad perfectionem. — *Collat. Brugens.*, 29, 186-191.

Explique le texte : *gratia Dei mecum.*

Naval F. C.M.F. — De christiana perfectione. — *Comment. pro Religios.* 1, 236-242.

La perfection est essentiellement dans la charité, accidentellement dans les conseils ascétiques et les œuvres de surérogation ; dans la charité considérée à la fois comme *habitus* permanent et comme exercice fréquent de ses actes ; cette charité parfaite peut exister dans la seule voie ascétique, sans qu'il soit nécessaire à l'âme d'entrer dans la voie mystique.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Peillaube E. — La maîtrise de soi et la réforme du caractère : la structure du caractère individuel. — *Revue de Philos.* 20, 137-155.

Bergmann W. — Die Seelenleiden der Nervösen. Freiburg-i-B., Herder, 8°, XVI-240 p. 9 m.

Stockle A. S. J. — Zur Psychologie des Glaubenszweifels. (2e éd. revue) Mergentheim, Ohlinger, 8°, VIII-72 p., 3 m. 40.

Foxwel W. J. — The temptations of Jesus. London, Soc. f. prom. chr. knowl., 8°, VIII-194 p.. 6 s. 6 d.

Hosten E. — De obedientia. — *Collat. Brug.* 20, 323-332.

Darles de Vohaldes L. — Examenes particulares.— I. Sobre la soberbia y la humildad. Barcelona, L. Gili, 1919, 12°, 200 p., 2 pes.

Zimmermann J. S. J. — Dankbarkeit. — *Stimmen*, 99, 481-494.

Bessmer J. S. J. — Die Lüge der ersten Kinderjahre, — Die Lügen der Schulzeit, — *Stimmen*, 99, 217-228, 334-348.

Voir plus haut : p. 399, **Bureau.**

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Capelle L. — Les âmes généreuses. Leur rôle, leurs récompenses. Paris, Beauchesne, 8°, XXVIII-524 p., 12 fr.

Joret D. — L'élément fondamental de l'état mystique. — *Vie spirit.*, 2, 283-502 ; 358-377 ; 449-464.

D'après les confidences des mystiques, l'élément fondamental de la contemplation consiste dans un mouvement passif d'amour pour Dieu qui aboutit d'ordinaire à un certain sentiment de présence ; comment ce mouvement s'explique selon la théologie thomiste, comment il apparaît dans la conscience psychologique de façon à constituer l'état mystique.

Bover J. M. — S.J. — De mystica unione « in Christo Jesu » secundum B. Paulum. — *Biblica* 1, 309-326.

L'union « in Christo Iesu » telle que la décrit S. Paul a, lorsquelle est parfaite, tous les caractères d'une union mystique proprement dite avec le Christ.

Louismet D. O.S.B. — Divine contemplation for all. London, Burns, Oates, XI-195 p. 5 s. 6 d.

Withmann W. F. — The social character of christian mysticism. — *Anglican theolog. review*, mars 1920.

Watkin E. I. — The philosophy of mysticism. London, Grant Richards, 8°, 412 p., 21 s.

Voir le MONTH., 136, 274-278.

Voir aussi plus haut : p. 392, **L. Lateau** p. 397, **Roure.**

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS.

Sempé L. — Les trois degrés de l'oraison ordinaire. — *Messager du Cœur de Jésus*, 95, 560-565.

Oraison discursive, affective, de simplicité.

Longhaye G. S. J. — Retraite annuelle de huit jours, d'après les exercices de S. Ignace. Notes, plans, cadres, développements. Tournai, Casterman, 8°, 726 p., 15 fr.

Jugie M. — La prière pour l'unité chrétienne. Paris, Bonne Presse, 16°, IX-556 p., 6 fr.

Motifs de la prière pour l'unité ; sa place dans la vie chrétienne ; formules.

Gemelli A. O.F.M. — Lo spírito che deve animare la devozione al Sacro Cuore. — *Riv. del clero italiano*, 1, 294-299.

Gemelli A. O.F.M., **Cavagna A.**, **Olgiati F.** — L'educazione eucaristica degli nomini, — della donna, — dei giovani. — *Riv. del Clero ital.*, 1, 435-461.

Girard F. — Marie mère des hommes, ou Marie mère de grâce. — *Rev. du clerg. fr.*, 101, 161-171 ; 241-254 ; 359-370.

Voir plus haut : p. 396, **Vie Spirituelle** ; p. 394, **Etudes ecclésiastiques.**

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Gouraud (Mgr). — Pour les prêtres en retraite ; Directoire de vie sacerdotale. Paris, Beauchesne, 8°, 312 p., 7 fr.

Principes directeurs de la vie sacerdotale ; fonctions du prêtre ; ses principales vertus : directions pratiques.

Corral O. S. J. — El estado sacerdotal y la santitad. — *Sal terræ* (Santander), 9, 590-602.

Seisdedos y Sanz J. S. J. — El sacerdote y el Parroco. Barcelona, Editorial. Barcel., 12°, 272 p,

Ascétisme du prêtre et particulièrement du curé.

Rodrigo P. — La vida comun en el clero seglar. — *Revista eccles.* (Valladolid) 24-2, 122-125.

Milanese F. — La convivenza del clero secolare. — *Riv. del clero ital.* 1, 408-414.

Marqués R. — Apuntes ascético-morales sobre la dirección espiritual de los seminaristas. Sevilla, E. de las Heras, 12°. 206 p., 2 pes.

Mennini F. — Ho la vocazione? Catanzaro, Giovane Calabria, 12°, 125 p., 2 l.

Bethléem E. — Catéchisme de l'éducation. Paris, Bonne Presse, 1919, 8°, 512 p.

Education physique, morale, surnaturelle.

Stieglitz H. — Die religiöse Fortbildung der Jugendlichen. Kempten, Kösel, 12°, XIV-156 p., 4 m. 80.

Salsmans J. — Geestelijke leiding van studenten. — *Pastor bonus* (Bruxelles), 1, 70-78.

Voir plus haut : p. 395, **Prêtre et apôtre** ; p. 396, **Recrutement sacerdotal.**

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Hugueny E. O. P. — **Psaumes** et cantiques du petit Office de la Sainte Vierge. — Traduction, commentaire, méditation. Tournai, Casterman, 12°, V-442 p., 6 fr.

Moisset Ch. — Les **Psaumes** et la vie chrétienne. Le Psautier selon la Vulgate traduit et commenté, Lille, Desclée, 12°, 335 p., 5 fr.

Avec une bonne table analytique du Psautier au point de vue de la piété.

Miller A. O. S.B. — Die **Psalmen** übersetzt und erklärt. (= *Ecclesia Orans*, IV-V) Freiburg-i-B., Herder, 12°, XII-296 et IV-268 p., 11,50 et 9,50.

Ghedini G. — Una lettera autografa di S. **Antonio abate ?** — *Scuola cattol.* 18, 247-250.

Reproduit traduit et commente un fragment de lettre grecque sur papyrus, publié en 1917 par Bell qui se demandait s'il ne fallait pas y voir un autographe du saint adressé à Ammon ; G. conclut que ce n'est ni un autographe, ni un original, mais pourrait être la traduction d'une lettre authentique écrite en copte.

Lefort Th. — Le texte original de la règle de S. **Pachôme.** — *Comptes-r. des I. et B. L.*, août 1919, 341-348.

Villecourt L. O. S. B. — Homélies spirituelles de **Macaire** en arabe, sous le nom de Siméon Stylite. — *Rev. Orient. chrét.*, 1919, 21, 337-344.

Wilmart A. O. S. B. — La tradition de l'**Hypotypose** ou traité sur l'ascèse attribué à S. **Grégoire de Nysse.** — *Revue Orient. chrét.*, 1919, 21, 412-421.

« Mieux vaut conclure... que l'Hypotypose, compilation du Ve ou du VIe siècle, nous a été livrée indûment sous le nom de S. Grégoire de Nysse. »

Ficarra A. — La preghiera cristiana. Lettera di S. **Agostino** a Proba Faltonia. Introduzione e note di A. F. — Girgenti, Montes, 1919, L. 1,25.

S. Bernard's. — Sermons on the Canticle of canticles, transl. by a priester of Mount Malleray. — I. Dublin, Browne, 497 p.

Heilmann A. — *Seelenbuch der* Gottesfreunde. Perlen **deutscher Mystik**, Freiburg-i-B., Herder, 12°, VIII-360 p., 18 m.

Mori A. — Giullari di Dio : S. **Francesco**, F. **Jacopone**, B. **Ugo Panziera**, il **Bianco da Siena**. Canti scelti ed annotati. Milano, Vita e pensiero, 16°, 186 p., 5 l.

Vitaletti G. — Laudi spirituali (S. **Francesco, Jacopone, Feo Belcari, Savonarola**). — *Fiori di let. asc. e mist.*, 14. Firenze, Giannini, 32°, XII-108 p., 4 l. 50.

Maria Magd. de Pazzi (S.) — Estasi e lettere, ed. **I. Pannoncini.** — *Fiori*, 20. Firenze, Giannini, 32°, XIV-93 p., L. 4,50.

Morteau A. — **L'Imitation de J. C.**, traduction revue de Lamennais, *plan detaillé et notes marginales*. Paris, Beauchesne, 32°, XII-358 p. 6 fr.

Borros S. J. — Tesoro ascético de **San Alonso Rodriguez**, coleccionado por el P. B. Barcelona, Editorial Ibérica, 12°, 184 p.

Vie et Révélations de **Ste Marguerite Marie Alacoque**. Paris, Lib., S. Paul, 12°, 264 p.

Autobiographie complétée par des extraits des autres écrits et éclaircie par des notes ; édition manuelle reproduisant avec références exactes le texte de la grande édition de Mgr Gauthey.

Gabriele dell'Addolorata (San). — Lettere. Montalto Marche, Tip. S. Giuseppe, 250 p. L. 2,50.

Voir plus haut : p. 398, **Ruysbroeck**, S. Ignace ; p. 399, **Lemonnyer**, **Aigrain**.

II. — Documents.

Bihlmeyer H. O. S. B. — Wahre Gottsucher. Worte und Winke der Heiligen, III. Freiburg-i-B., Herder, 12*. VIII-96 p.

Deux volumes du même recueil ont paru à la même librairie en 1913, 1919.

du Bourg J. — Le Carmel. — *Vie spirit.*, 2, 326-352 ; 412-419.

Etude sur l'ordre des Carmes et leur vie spirituelle.

Noble D. O. P. — Le frère convers dominicain. Le Saulchoir-Kain (Belgique), 46 p.

Littré S. — La conversion de Littré. — *Correspondant*, 25 sept., 280, 991-1006.

Le Cerf J. S. M. — Notice sur le « Message du Cœur de Jésus au cœur du prêtre ». — Retraites inspirées par cet appel touchant, données à Ars (juillet-sept. 1919). Paris, Beauchesne, 8°, XL-246 p., 7 fr.

X. — Etat actuel de la vie monastique en Grèce — *Echos d'Orient*, 20, 214-220.

Résume un mémoire du Métropolite d'Athènes sur ce sujet.

Voir plus haut : p. 400, une **Adoratrice**.

III. — Travaux.

Meikle W. — The vocabulary of « patience » in the New Testament. *Expositor*, avril.

Pacheu J. — L'expérience mystique de **Macaire** l'Egyptien. — *Revue de Philos.*, 20, 109-136.

Dutilleul J. — L'idéal monastique au moyen âge, d'après les témoignages du temps, — *Etudes*, 164, 129-155.

Examine le problème psychologique posé par le grand nombre des vocations religieuses aux XIe-XIIe siècles : « En droit, si l'on étudie les familles monastiques, que faisaient-elles entrevoir aux candidats à la vie religieuse ? Quelles étaient leurs promesses et leurs conditions ? En fait, si l'on observe ceux qui devenaient moines, par quelles raisons et dans quelles circonstances les meilleurs se décidaient-ils ? »

Bierbaum M. — Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität Paris. Texte und Untersuchungen zum litterarischen Armuts - und Exemptions-streit des 13 Jahrhund. (1255-1272). Münster, Aschendorff, 8°, XII-406 p., M. 22.

Braunsberger O, S. J. — Herz-Jesu-Verehrung im alten Deutschland. — *Stimmen*, 99, 193-203.

Cook AA. — A mediæval mystic's « Fiery soliloquy with God. » — *Church. Quarterly rev.*, avril 1920.

Dumas J.M. S. M. — L'ascétique et la mystique de l'Imitation. — *Vie spirit.*, 2, 433-448.

de **Puniet P**. O. S. B. — La place du Christ dans la doctrine de Louis de Blois. — La contemplation d'après Louis de Blois. — *Vie spirit.*, 2, 386-411 ; 465-485.

Navatel J. J. S. J. — La dévotion sensible, les larmes et les Exercices de S. Ignace. — *Coll. Bibl. Exerc.*, 64, Paris. Lethielleux, 8°, 20 p.

Legrand A. — De mystiek van den H. Joannes van het Kruis. — *Pastor bonus* (Bruxelles), 1, 65-69.

A propos de l'ouvrage d'UNE CARMÉLITE DÉCHAUSSÉE, *Door 't... tot 't Al*, Amsterdam, 1918.

Astrain A. S. J. — A la memória del gran asceta Diego Alvarez de Paz S. J., en el tercer centenario de su muerte : 1. La persona. 2. La obra. — *Gregorianum*, 1, 394-424. (Et en brochure séparée).

Zonta G. — Un « carnevale spirituale » alla fine del Cinquecento. — *Studia Sacra* (Padoue), mars 1920.

Brémond H. — Le Cardinal de Retz et la société dévote de son temps. — *Correspondant*, 281, 78-90.

Brémond H. — Le père Surin et le moralisme mystique. — *Les Lettres*, 2, 264-314.

« Moralisme mystique, disons-nous, voulant désigner par là l'union, la fusion réalisée par ces maîtres entre l'ascétisme le plus mortifiant et la plus haute mystique, entre S. Ignace et le Ps. Denis ».

Dudon P, — Le P. Lacombe et Molinos. — *Recherches de sc. rel.*, 11, 182-211.

« Deux questions se posent : 1. Le quiétisme de Mme Guyon et du P. Lacombe se traduisit-il par des fautes contre les mœurs ? 2. quel que soit leur quiétisme, le tiennent-ils, en fait, de Molinos ? »

Bernareggi A. — Le polemiche circa la devozione del Sacro Cuore in Italia, alla fine del 700. — *Scuola cattolica*, 19, 21-36 ; 95-114 ; 155-172.

Von Kleist. — Auffallende Ereignisse an den Christusbilde von Limpias im Jahre 1919. Kirnach, Waisenanstalt, 12°, 126 p. M. 6,50.

Thurston H. S. J. — Limpias and the problem of collective hallucination. — *Month*, 136, 150-163 ; 235-246.

TABLES DU TOME I

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

de Guibert J. — Les Etudes de théologie ascétique et mystique. Comment les comprendre? 5-19
Dudon P. — Le procès de Molinos 20-35
Galtier P. — « Obéissant jusqu'à la mort » 113-149
Gougaud, D. L. — La vie érémitique au Moyen âge.. 209-240 ; 313-328

NOTES ET DOCUMENTS

Marchetti O. — Le seuil de l'Ascétique 36-47
de Grandmaison L. — Sur la forme faible de l'oraison de simplicité 47-49
Claeys-Bouüaert P. — Le principe surnaturel de l'obéissance 50-58
Wilmart, D. A. — La lettre spirituelle de l'abbé Macaire.. 58-84
Picard G. — Le retour de l'âme contemplative à la méditation méthodique 150-155
Cavallera F. — Les plus anciens textes ascétiques chrétiens : 1. Le Testament des douze patriarches; les Pères Apostoliques. — 2. Le Pasteur d'Hermas... 155-160; 351-360
Bainvel J. V. — Les écrits spirituels du P. V. Huby. 161-170; 241-263
Marchetti O. — La vertu est-elle un effort? 263-273
P. S. — Observations et remarques de directeurs : 1. — Notes sur la vie mystique 273-279
de Guibert J. — A propos de la contemplation mystique : problèmes actuels et questions de méthode 329-351
Wilmart, D. A. — L'origine véritable des « homélies pneumatiques » 361-377
Mahieu, Ch. J. — Les travaux de Mgr Waffelaert, évêque de Bruges, sur la théologie mystique 377-381

COMPTES RENDUS

Pourrat L. — La spiritualité chrétienne (**A. Malvy**)..... 84-87
Monumenta Historica S. J. — Exercitia spiritualia (**P. Debuchy**)..... 87-91
Butler, D. C. — Benedictine monachism (**Dom F. Cabrol**). 171-177
Naval F. — Theologiae asceticae et mysticae cursus (**J. de Guibert**)..... 177-182
Marmion, D. C. — Le Christ vie de l'âme. Le Christ dans ses mystères (**J. de Guibert**)..... 182-185
Mélanges Watrigant (**F. Cavallera**)..... 185-189
Mercier, S. E. le Card. — La vie intérieure (**J. de Guibert**) 280-288
Durantel J. — S. Thomas et le pseudo-Denis (**F. Cavallera**) 288-291
Seillière E. — Mme Guyon et Fénelon, précurseurs de Rousseau (**P. Dudon**)..... 291-292
Sandreau A. — Manuel de spiritualité. — L'idéal de l'âme fervente (**J. de Guibert**)..... 382-384
Touzery. — Théologie ascétique, I (**J. de Guibert**)..... 384-385
Bouchage F. — Cathéchisme ascétique et pastoral des jeunes clercs (**J. de Guibert**)..... 385-387
Laveille, Mgr. — L'abbé Henri Chaumont (**H. Lalande**).. 387-391

CHRONIQUE

Actes du Saint-Siège ; documents..... 92 ; 294 ; 392
Enseignement..... 93 ; 190 ; 293
Revues..... 95 ; 191 ; 299 ; 396
Collections..... 96 ; 193 ; 300
Éditions..... 97 ; 192 ; 398
Encyclopédies..... 396
Publications diverses..... 96 ; 194 ; 301 ; 399
Nécrologie..... 100 ; 168 ; 303

BIBLIOGRAPHIE..... 104-112 ; 200-208 ; 304-312 ; 402-408

2. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Abandon, 105.
Abnégation, 185.
Actes du S. Siège, 92, 294, 400.
Action de grâces, 403.
Allemagne, 207. — Mystiques allemands, 300, 406. — Bibliogr. (langue allemande, 300.
Alsace, 401.
Amour, 105.
Analecta bollandiana, 96.
Angélique (collège), 94.
Anges, 187.
Angleterre, 207, 312.
Apostolat, 309.
Apparitions, 108, 312, 403.
Application des sens, 188.
Ascétique. *Etudes de théologie ascétique et mystique* (J. de Guibert), 6-19. — *Seuil de l'ascétique* (O. Marchetti), 36-47. — *Anciens textes ascétiques chrétiens* (F. Cavallera), 155 ; 351. — Enseignement, 92-95. — Traités, C. r. **Naval**, 177-182, 104-105, 304.
Associations de retraitants, 208.
Auxiliatrices du Purgatoire, 195.

Béguinages, 99, 206.
Béguards, 312.
Belgique, 208 (bis).
Bénédictins, C. r. **D. Butler**, 171-177 — 111, 192, 199, 204, 299, 302, 310.
Bible. Voir Ecriture Sainte.
Biblica, 191.
Bibliographie, 7, 8, 99, 104, 191, 200, 299, 301, 302, 304, 401, 402.
Bibliothèques de religieuses, 392, 401.
Bollettino del Clero romano, 396.
Bonheur, 201, 305.
Bonté de Dieu, 201.

Cambrai, 206.
Cantique des Cantiques, 203, 406.
Caractère (réforme du), 190, 403.
Carmélitaines (Etudes), 96, 299.
Carmélites, 196, 205, 207.
Carmes, 97, 407.
Catalogne, 312.
Catéchisme, 205.
Célibat, 309, 311, 399.
Chamartin, 208.
Charismes, 110.
Charité, 203, 206, 306, 311.
Chemin de croix, 109, 308.
Cisterciennes, 196.
Clergé, 109 — voir Prêtres, Seminaires, Vocations.
Cœur de Jésus, 109, 111, 207, 294-297, 308, 396, 404, 407, 408.
Cœur de Marie, 109.
Collationes Brugenses, 378.
Collections, 96, 193, 398.
Colombie, 208.
Commentarium pro Religiosis, 192.
Communion, 108, 111, 204, 205, 306.
Compagnie de Jésus. C. r. **Monumenta historica**, 87-91, 111, 398.
Contemplation. *Retour à la méditation méthodique* (G. Picard), 150-155. — Notes sur la vie mystique (P. S.), 274-279. — *La contemplation mystique, problèmes et méthode* (J. de Guibert), 329, 351. — Voir *Méditation, Oraison, Mystique*. — 11, 107, 111, 181, 197, 206, 287, 299, 306, 404, 408.
Continence, 399.
Contrition, 306.
Convers (frères), 310, 407.
Conversion, 46, 106, 201, 205, 310, 407.
Correspondance, voir Lettres.
Cours, 104. — Voir Enseignement.
Crainte de Dieu, 201.

Degrés de la vie spirituelle, 44, 105 — Voir Humilité.
Désintéressement, 305.

Désir de la perfection, 201 — des grâces mystiques, 180, 278.
Dévotions, 108, 308, 404.
Didachè, 158.
Dijon, 208.
Direction 106, 111, 307, 388, 396, 405. — *Observations et remarques de directeurs*, 273.
Discernement des esprits, 187, 357.
Documents d'âme, 205, 310, 400, 407.
Dominicains, 94, 95, 100, 112, 207, 407.
Dons du Saint-Esprit, 201.
Drapeau du Sacré-Cœur, 297.
Droit canonique, 109.

Ecclesia orans (collection), 194.
Ecriture Sainte, 108, 200.
Editions, 97, 192, 398.
Education, 202, 204, 306, 308, 309, 405.
Effort. *La vertu est-elle un effort ?* (O. Marchetti), 263-273.
Enfants, 204-205, 300, 309, 404, 405,.
Enquêtes, 273, 292.
Enseignement de la théologie ascétique et mystique, 92-95, 177-182, 190, 292.
Epiphanie (temps de l'), 205.
Ermites, 206. *La vie érémitique au moyen âge* (L. Gougaud), 209-240, 313-328.
Esclavage de Marie, 308.
Espagne, 207.
Esprit-Saint, 300. — Voir dons du S. Esprit.
Etats de vie, 109, 204, 308, 405.
Etudes carmélitaines, 96, 299.
Etudes ecclésiastiques, 394.
Eucharistie, 111, 112, 207, 404 — voir Communion, Messe, Dévotions.
Examen de conscience, 203, 403.
Exercices spirituels, 108, 203, 401, 404, 408. — Voir Ignace de Loyola à la Table des noms propres.
Expérience religieuse, 305.
Extase, 108.

Fiançailles spirituelles, 108.
Florence, 312.
Foi, 107, 403.
Formalisme, 203.
Franciscains, 198, 299, 311, 312.
Fraticelles, 312.

Générosité, 403.
Grâce, 180, 201, 403..
Gregorianum, 191.
Grégorienne (université), 92-94.
Guillelmites, 397.

Habitation de Dieu en l'âme, 106, 380.
Ham (communauté), 395.
Heilig Geist Blatt, 300.
Histoire, 7, 15 84, 109-112, 205, 309.
Hollande, 208, 401.
Homélies «pneumatiques», 361, 377, 406.
Hommes (apostolat des), 195.
Humilité, 106 — (degrés d'), 108, 187.

Illuminés d'Espagne, 207.
Imitation de Jésus-Christ, 207, 393, 406, 408.
Interdiocésaine, 96.
Irlande, 312.

Jésus-Christ. *Obéissant jusqu'à la mort.* (P. Galtier), 113-149. — C. r. **Dom Marmion**, 182-185, 201, 308. — âme de J.-C., 306. — Voir Cœur de Jésus.
Jansénistes (écrits), 392-93.
Joie spirituelle, 202, 356, 359.

Langue (péchés de la), 106.
Lecture, 108.
Lettres spirituelles. *Lettre spirituelle de Macaire* (Dom A. Wilmart), 58-83. — Lettres de S. Clément, de S. Ignace, de S. Polycarpe, 158-159. — 105, 106, 205, 206, 207, 406, 407.
Lévitation, 108.
Liège, 206.
Limpias, 312, 408.
Liturgie, 108, 203, 301.
Liturgie et ascèse (collection), 193.
Loublande (faits de), 294-298.
Louvain, 96, 193.

Maîtrise de soi, 190.
Maladies de l'âme, 202.
Manuels (d'enseignement), 104, 177, 304, 382, 402.
Maredsous, 96, 182-185.
Maria Laach, 194.
Mariage, 309, 311.
Méditation, 108, 184, 197, 207, 303. — Cf. Contemplation, Oraison.
Mélanges Watrigant, 185-189.
Memorare, 207.
Mendiants (ordres), 407.
Mensonge, 403.

Mérite, 305.
Messaliens, 361-377.
Messe, 203, 303.
Méthode, 104, 150, 184, 207, 329, 351.
Milieu des vertus, 197.
Missionnaires diocésains de France, 195.
Missionnaires Fils de Marie, 192.
Missions, 195.
Monachisme, 58, 87, 111, 171-177, 23[illegible], 311, 406, 407.
Montserrat, 99.
Mortification, 202.
Mystères païens, 398.
Mystique. *Etudes de théologie ascétique et mystique* (J. de Guibert), 6-19. — *Notes sur la vie mystique* (P. S.), 273-279. — Enseignement, 92, 95. — Traités, 177-182 (F. Naval). — Distinction entre ascétique et mystique, 1, 40, 102, 104, 179, 304. — Nécrologie, 101-103, 104. — 106-108. 203-208, 329-351, 397, 402, 404, 406, 407. — Cf. Contemplation, Méditation, Oraison, Ascétisme.

Nazareth, 308.
Nécrologie, 100, 198, 303.
Neerlandia franciscana, 299.
Noël, 205.
Nominalisme, 200.
Nouvelle Revue Théologique, 96.

Obéissance. *Principe surnaturel de l'O.* (P. Claeys-Bouüaert), 50-58. — *Obéissant jusqu'à la mort* (P. Galtier), 113-149. — 403.
Obsession, 106, 201.
Occultisme, 190.
Odeur de sainteté, 203.
Office divin (récitation), 394, 405.
Oosterhout, 192, 398.
Oraison, 404. Voir Contemplation, Méditation.
Oraison de simplicité. *Forme faible de l'oraison de simplicité* (L. de Grandmaison), 47-49. — Voir Contemplation, Méditation.

Passions, 202.
Pastor bonus, 192.
Periodica canonico-moralia, 191.
Paix intérieure, 306.
Parfait (le plus), 110.
Patience, 306, 311, 407.
Pays-Bas, 99.
Perfection, 181, 282-288, 305, 403.
Piété, 190, 195, 206, 311.
Port-Royal, 207.
Prêcheurs (Frères). Voir Dominicains.
Présence de Dieu, 106, 306.
Prêtre et Apôtre, 96, 392, 395.
Prêtres, 109, 204, 207, 280-288 (card. Mercier), 308, 395, 405.
Prière, 110, 203, 207, 406. — Formules de prières, 205, 207, 309, 404. — Cf. Oraison, méditation.
Principes généraux, 105, 200, 304, 402.
Providence, 105.
Psaumes, 309, 405.
Psychologie, 8, 17.
Pureté, 106.
Purgatoire (âmes du), 108.
Purgative (voie), 106, 201, 306, 384.

Questions liturgiques, 96.
Quiétisme. *Procès de Molinos* (P. Dudon), 20-35. Ecrits, 392-94. — Cf. Molinos, Guyon, Fénelon... à la Table des noms propres.

Recrutement sacerdotal, 195.
Recrutement sacerdotal (revue), 396.
Règles monastiques, 110, 111, 163-177 (S. Benoît).
Religieux (état), 109, 193, 204, 283-288, 309.
Religion (vertu de), 106, 202.
Réparation, 105.
Résignation, 306.
Respect humain, 106, 306.
Retraites, 108, 111, 112, 185, 194, 203, 204, 206, 207, 208, 310, 404 — de prêtres, 208, 280-288, 405, 407.
Revues, 95, 191, 299, 396.
Revue bénédictine, 96.
Revue d'histoire ecclésiastique, 96.
Revue liturgique et monastique, 96.
Revue néo-scolastique, 96.
Revue des sciences théologiques et philosophiques, 96.
Rigidité cadavérique (absence de), 203.
Rome, 92-95, 191. Voir Saint-Siège.

Sacerdoce. Voir Prêtres, Vocations.
Sacramentaux, 108, 301.
Saint-Siège (actes du), 92, 294-298.
Scolasticats, 293.
Scrupules, 106, 201, 202, 403.
Seele, 300.
Séminaires, 204, 293, 405.
Séminaristes, 195, 310.
Sens (application des), 188.
Souffrance, 105.

Souvenez-vous, 207.
Spiritisme, 190.
Spiritualité (Histoire), c. r. Pourrat, 84-87.
Stabat mater, 193.
Stigmatisation, 108, 112, 303.
Surnaturelle (vie), 305.

Télékinèse, 108.
Tentations, 403.
Textes (éditions de), 109, 205.
Théologie *Etudes de théologie ascétitique et mystique* (J. de Guibert), 6-19. — Enseignement, 92-95, 104, 191.
Tijdschrift voor liturgie, 299.
Trappistines, 196.
Travail manuel, 111, 310.
Trinité, 105, 281, 306.

Union à Dieu, 106, 203, 305, 403, 404.
Union des Eglises, 404.

Verceil, 311.
Vertu. Est-elle un effort (O. Marchetti), 263-273.
Vertus, 311 — voir milieu des vertus.
Vie. Voir Etats de vie — contemplative. Voir contemplation. — érémitique, Voir Ermites. — intérieure, 280-288. 403. — mystique. Voir Mystique. — religieuse Voir Religieux (état) — spirituelle. Voir Ascétisme.
Vie commune des clercs, 109, 395, 405.
Vie spirituelle (la), 95.
Virginité, 311.
Vita religiosa femminile, 299.
Visions — Voir Loublande, Limpias.
Visionnaires, 312.
Visitandines, 197, 207, 401.
Vocation, 109, 195, 204, 308, 405.
Vœux, 204.
Voies (trois), 40, 200.
Volonté, 306.

Zèle, 309.

3. — TABLE DES NOMS DE PERSONNES

Adolphe, 185.
Aelred (Bx), 186.
Agius, 202.
Aicardo, 111.
Aigrain, 399.
Alameda, 201.
Albareda, 99.
Albera, 205.
Albers, 187, 208.
Alès (d'), 136.
Allo, 110.
Alphonse Rodriguez (S.), 406.
Alvarez de Paz, 408.
Amado, 202.
Ambroise (saint), 131.
Amort, 306 (Hatheyer).
Angèle (sainte) de Foligno, 97, 309.
Anne de Jésus, 396.
Anne de S. Augustin, 396.
Anne de S. Barthélémy, 205, 396.
Anselme (saint), 118.
Antoine (S.), 406.
Antonelli (B.), 310.
Ardant, 396.
Arintero, 106, 107, 201, 203 (*bis*).
Armelle, 153.
Astrain, 408.
Augustin (saint) — bibliogr. 87, 109, 110, 206, 311, 406. — citations, 44, 127, 129, 197.
Aurelianus a SS. Sacramento, 104.
Autore, 397.
Ayrault, 263

Bader, 300.
Bagot, 161, 263.
Bainvel, 98, 109, 161-170, 241-263.
Ballings, 309.
Barbo, 178, 197.
Barnabé (Ps.), 158.
Barry, 306.
Barthel, 112.
Batelli, 97.
Baud, 204.
Baumann, 112.
Baunard, 304.
Baxter, 110.
Beaudenom, 106.
Beaufreton, 193.
Beauduin, 193.
Belcari F., 406.
Benoît (saint), 111, 171-177, 187, 204.
Benoît XIV, 112, 272
Benoît XV, 92-93, 112.
Benson, 105.
Bergmann, 403.
Berlière, 299.
Bernadot, 95, 112, 202, 396.
Bernard (saint), 173, 264, 308, 406.
Bernard P., 397.
Bernareggi, 408.
Bessmer, 403.
Bethléem, 405.
Bianco da Siena, 406.
Bierbaum, 407.
Bihlmeyer, 407.
Blume, 193.
Boissel, 194.
Boeminghaus, 308.
Bona, 181, 310.
Bord, 204.
Borros, 406.
Bossuet, 208 (Rebelliau), 292.
Bouchage, 385-387.
Boudinhon, 207.
Bourg (du), 407.
Bover, 108, 404.
Brandsma, 98.
Braunsberger, 89, 207, 408.
Bremond, 111, 112, 198, 208 (bis), 408.
Breuil (du), 393.
Brou, 187.
Brouillet, 108.
Brucker, 185.
Bureau, 202, 399.
Butler, 111, 171-177, 204.

Cabrol (Dom), 171-177.
Camporredondo, 312.
Capelle, 403.
Carme, 396.
Carrozzi, 109.
Casel, 194.
Cassien, 173.
Castellan (Mgr), 190.
Castle (Miss), 207.
Catherine de Sienne (Ste), 194, 205 (ter).
Cathrein, 106, 308.
Cavagna, 404.
Cavallera, 155-160, 185-189, 351-360, 400.
Cazes, 108, 204.
Celano (Th. de), 97.
Cellini, 110.
Cervin (M.), 187.
Cervos, 208.
Chapmann, 176, 204.
Chatelard, 302.
Chaumont, 387, 391.
Chérel, 111.
Chollet (Mgr.) 187, 392.
Cienfuegos, 306 (Loughnan).
Cisneros, 197.
Claire (sainte), 97.
Claeys-Bouüaert, 50-58.

Clarke, 110.
Clément (S.), 157, 398.
Codina, 88, 185.
Cohausz, 204.
Collet, 208.
Colunga, 207.
Cook, 408.
Copo (G. del), 97.
Cormier, 100.
Corral, 405.
Coste, 396.
Cotel, 204.
Crooy (Mgr), 392.
Cuervo, 207, 300 (Michel Angel).
Cuylits, 192.
Cyprien (saint), 188.

Dargent, 186.
Darles de Vohaldes, 403.
Dayet, 203.
Debuchy, 87-95, 108, 186.
Dedouvres, 111.
Dehon, 105.
Delattre (Ch.), 396.
Delattre, F., 110.
Deleloë (Mère), 199.
Delerue, 205.
Delbrel, 195, 396.
Denis l'Aréopagite, 206 (Durantel), 288-291 (id.) 309.
Denniel (Simone), 206.
Deschamps, 202.
De Smedt, 305.
Destrée, 198.
Dimmler, 307.
Driessen, 98.
Druzbicki, 300.
Dubruel, 302.
Dudon, 20-35, 111, 185, 291-292, 408.
Duguet, 198, 394.
Dumas, 408.
Dunin - Borkowski (von), 309.
Dupal, 108.
Durantel, 206.
Durey, 302.
Durfort (Mgr de), 297.
Dutilleul, 407.
Dutoit, 309.
Dutouquet, 208.

Ebner (Marguerite), 300.
Eckhart, 300.
Edouard d'Alençon, 397.
Egerton Castle (Miss), 207.
Ehrard, 307.
Elisabeth de Schoenau (sainte), 300.
Emmanuel (Père), 205.
Etchevarria, 312.
Eudes (Bx Jean), 111.
Eusèbe de Verceil (saint), 311 (Pastè).
Eymieu, 403.

Facchinetti, 309.
Falconi, 185.
Falip, 290.
Farges, 108, 402.
Fargues, 204.
Faure, 106.
Fénelon, 111, 291-292.
Ferchaud (Claire), 294-298.
Fernandez (Jos.), 177-182.
Ferrar, 311.
Ficarra, 311, 406.
Fina (sainte) de Sangimignano, 397.
Fischer, 311.
Fleury-Divès, 206.
For st, 201.
Fourquevanx, 394.
Foxwel, 403.
François d'Assise (saint), 277, 304, 309 (Facchinetti), 311 (Fredegando), 406
François de Sales (saint), 207, 401 (Leclercq).
François Xavier (saint), 205.
Fredegando de Amberes, 311.
Freux (des), 90.
Frey, 191, 311.

Gabriele dell'Addol. (S.), 407.
Galli, 309.
Galtier, 113-149.
Gardeil, 105, 106, 308.
Garrigou - Lagrange, 12, 91, 95, 104, 107, 200, 307, 396.
Garriguet, 109, 201, 308.
Gasquet, 109, 204.
Gass, 401.
Geerebaert, 401.
Geiermann, 109.
Gellé, 109.
Gemelli, 306, 404.
Gérard de S. Jean de la Croix, 98, 299.
Gérard le Grand, 98.
Gerberon, 394.
Gerson, 99.
Gertrude (Ste), 97, 205 (bis).
Ghedini, 406.
Ghéon, 206 (bis).
Giacopone da Todi, 207 (bis), 406.
Gibergues (Mgr de), 198.
Girard, 404.
Glorieux, 109.
Gobelin, 111.
Godet des Marais, 111.
Godinez, 96.
Gomá, 308.
Gondal, 303, 307.
Gonon, 396.
Goretti, 396.
Gonzalez y Gonzalez, 308.
Gougaud 209-240, 313-328.
Gouraud (Mgr), 405.
Goyau, 111, 310 (Verrièle).
Goyenèche, 192.
Grandmaison (de), 47-49.
Granger, 109.
Grégoire le G. (saint), 111, 173, 186.
Grégoire de Nysse (S.), 406.
Grignon de Montfort, 110, 111, 203 (Dayet).
Griselle, 304.
Grolleau, 105, 198.
Grou, 397.
Guardini, 194, 308.
Guéranger, 301.
Guibaud, 394.
Guibert (de), 6-19, 177-182, 182-185, 186, 280-288, 329-351.
Guigues, 397.
Guillaume d'Auvergne, 397.
Guillemant, 196.
Guilloré, 397.
Gusmini, 206.

Guyon (Mme), 291-292, 397.

Hagen, 397.
Hammenstede, 108.
Hamon A., 195.
Hamon J., 394.
Hanssens, 208.
Harphius, 397.
Hatheyer, 306 (bis).
Hayneufve, 397.
Heilmann, 406.
Hélyot, 208 (Bremond).
Hélyot P., 397
Hemptinne (Pie de), 302.
Henri de la Ste Famille, 98.
Henri de Noerdlingen, 301.
Henri de la Balme, 312 (Vicente).
Herbigny (M. d'), 187, 402.
Hermas, 351-360.
Hevenesi, 300.
Hildebrand, 111.
Hildegarde (Ste), 300, 397.
Hock, 106, 306.
Honnef, 308.
Honoré de Sainte Marie, 8.
Hoornaert, 98, 305.
Hornstein (de), 111.
Hosten, 403.
Hubin, 108.
Huby J., 106, 107.
Huby (Vincent), 98, 161-170, 241-263, 310.
Huchant, 303.
Hugon, 305, 396.
Hugueny, 205, 405.
Humbrecht (Mgr), 295-297.

Ignace d'Antioche (saint), 159.
Ignace de Loyola (saint), 40, 85-91, 108, 111, 185-189, 200 (Hevenesi), 207 (Madariaga, Sortais) 304 (Watrigant), 398.
Innocent XI, 22.
Innocent XII, 292.
Irénée (S.), 133, 147.

Jacopone da Todi, 207 (Underhill, Egerton), 406.
Jacquier, 398.
Janssen, 306.
Janvier, 202.
Jean (saint) Ev., 191, 311.
Jean Chrysostome (saint), 87, 117.
Jean Damascène (saint), 291.
Jean de la Croix (saint), 98, 299, 408.
Jérôme (saint), 187, 311, (Ficarra).
Jombart, 204.
Joseph (le Père) de Paris, 111.
Joret, 106, 307, 404.
Joyce, 403.
Jugie, 404.

Kant, 265, 269.
Kinsman, 310.
Kleist (von), 408.
Knox, 108.
Kops, 98.
Kurth, 206 (bis).

Labigne, 109.
Laborde, 205.
Lacombe, 394, 408.
Lacordaire, 112.
Lahargou, 204, 396.
Lahitton, 308 (Gonzalez).
Lallemant, 107.
Lamballe, 107.
Lamy, 310.
Lappin, 310 (Kinsman).
Largent, 397.
Lateau (Louise), 303, 392.
Lattey, 105, 201.
Lauck, 305.
Laveille, 387-391.
Le Bachelet, 187.
Lebeau, 185.
Lebreton, 105, 110 (bis).
Lebrun, 111.
Le Cerf, 407.
Leclercq, 207, 401.
Lecina, 89.
Leduc, 301.
Lefort, 406.
Le Gouvello, 108.
Legrand, 403, 408.
Le Gros, 394.
Lehodey, 105.
Leitão, 305.
Lemmens, 192.
Lemonnyer, 204, 398.
Leseur (Mme), 105 (bis).
Letourneau, 106.
Le Tourneux, 394.
Lhoumeau, 111.
Lindworsky, 106; 306 (Hatheyer, Hock).
Littré, 407.
Lodge, 190.
Longhaye, 404.
Longhin, 308.
Lopez (Gregorio), 185.
Lopez Doriga, 111.
Lottin, 193.
Loughnan, 110, 306.
Louis de Blois, 408.
Louis de Gonzague (saint), 207 (Olgiati).
Louis de Grenade, 207 (Cuervo), 309, 310 (Michel Angel).
Louismet, 107, 404.
Lowther, 110.
Luc de Malines, 111.

Macaire (saint), 58-83, 109, 309 (bis), 301-377, 406, 407.
Mac Nabb, 110.
Mac Namee, 312.
Madariaga (de) 207.
Maeterlinck, 192,
Mager, 203.
Mahieu, 97, 305, 307, 377-381.
Maintenon (Mme de), 111.
Malvy, 84-87.
Marcel, 187.
March, 398.
Marchetti, 36-47, 92-94, 188, 191, 263-272, 304, 305.
Maréchal, 188.
Maréchaux, 206, 311, 396.
Marguerite-Marie (sainte), 309, 406.
Marie (sainte Vierge), 109, 111, 308, 404.
Marie-Joseph du Sacré-Cœur. 299, 397.
Marie-Joséphine. 400.
Marie-Mad. de Pazzi (S.), 406.
Marie de la Providence, 195.

Marmion, 182-185, 192.
Marqués, 405.
Martin E. S., 111.
Martin de Barcelona, 304.
Masson, 103.
Masure, 187.
Mathurin (Père), 310.
Mathieu, 206.
Mauburnus, 197.
Maumigny (de), 47-49, 101, 151.
Maxime (saint), 206.
Mechtilde de Magdebourg, 300.
Mechtilde (sainte), 205.
Meikle, 311, 407.
Mélanie (sainte), 110.
Mennini, 106, 405.
Mercier (cardinal), 183, 192, 280-288.
Merswin R., 186.
Mésenguy, 393.
Meulendijks, 97.
Michel Angel, 309, 310.
Micheletti, 204.
Milanese, 405.
Miller, 405.
Millot, 309.
Miriam, 403.
Moës (Anna Claire), 112.
Moisset, 405.
Molendar, 97.
Molinos, 20-35, 185, 408.
Montfort. V. Grignion.
Montagne, 107, 305.
Montberon (Mme de), 292.
Montillet, 396.
Mori, 406.
Mortara, 109.
Morteau, 406.
Muller, 98.
Müller, 206.
Mury, 208.

Naval, 104, 177-182, 305, 403.
Navatel, 408.
Neumayr, 300.
Newman, 110.
Nicole, 208 (Bremond), 393.
Nijhoff, 99, 401.
Noailles (cardinal de), 111.
Noble, 201, 202, 300, 305, 407.
Noël, 110.
Nonell, 185.

Oehl, 300.
Oer (von), 310 (bis).
Olgiati, 207, 404.
Olivaint, 195.
O'Malley, 108.
O'Neill, 203.

Paccori, 393.
Pace, 206.
Pacheu, 407.
Pachôme (S.), 406.
Palladius, 110.
Pannoncini, 312, 406.
Panziera U., 406.
Paris, 109.
Pasté, 311.
Paul (saint), 108, 109, 184, 204 (Cohausz), 206 (Müller), 398, 404.
Pedroso, 112,
Peillaube, 190, 403.
Pellet, 203.
Petau, 282.
Petit F. 109.
Petrovits, 109.
Peyroux, 109, 110.
Philippe de Néri (saint), 300.
Philippen, 100.
Philon, 110.
Picard G., 150-155.
Picart J., 301.
Pichon, 111.
Pierre d'Alcantara (saint), 309, 310 (Michel Angel).
Pinel, 108.
Piletière (de la), 263.
Piny, 110.
Plater, 203.
Platon, 197.
Plotin, 206 (Müller).
Plus, 105, 106.
Pohl, 193.
Pollen, 111.
Polycarpe (S.), 159.
Poncelet, 208.
Pou y Marti, 312.
Pouiller, 187.
Poulain, 101-103.
Portalié, 290.
Proclus, 289.
Pourrat, 84-87.
Prignon, 308.
Prou, 303.
De Puniet, 408.
Pydynkowski, 108.

Quesnel, 394.
Quevit, 300.

Raaymakers, 97.
Radaeli, 208.
Raitz von Frentz, 305.
Receveur, 208 (Collet).
Redonet, 111.
Restrepo, 208.
Retz (card. de), 408.
Reypens, 98.
Richstaetter, 207.
Rigoleuc, 161, 263.
Rijswijk (van), 98.
Robinson (miss), 312.
Rocca (Elena), 206.
Rodrigo, 405.
Rolt, 309.
Roothaan, 89, 187, 208 (Albers).
Rosler, 309.
Rossi (Teresa), 206.
Roupain, 105.
Roure, 106, 397.
Rousseau (J.-J.), 291-292.
Ruhlmann Merswin, 186.
Ruiz Amado, 202.
Rung, 203.
Rupert de Deutz, 311 (Wolff).
Ruysbroeck, 98, 192, 307 (Waffelaert), 379, 398.

Sacy (de), 393.
Sainte Agnès (Mère), 153.
Sainte-Beuve, 112.
Salsmans, 405.
San Carlos de Pedroso, 112.
Sanchez (E.), 207.
Saudreau, 167, 304, 305, 382-383.
Savignac, 302.
Scaramelli, 150.
Scheuten, 311.
Scot (Duns), 121.
Scott M. J., 109.
Seillière, 291-292.
Seisdedos y Sans, 405.

Sempé, 105, 200, 203, 206, 307, 311, 404.
Semprini, 207 (bis).
Sertillanges, 105 (bis), 202.
Silvère de la Croix, 98.
Solovyoff, 110.
Somis, 310 (Bona).
Sophrone, 107.
Sortais, 207.
Souilhé, 197.
Sparrow-Simpson, 206.
Stieglitz, 405.
Stiglmayr, 362.
Stockle, 403.
Stolte, 200.
Sturzo, 105.
Suárez F., 39, 118, 286.
Sunol, 99.
Surin, 102, 408.
Suso, 300.

Taille (M. de la), 107.
Tarozzi, 305.
Tauler, 111, 205, 300.
Taurisano, 205.
Tauzin, 201.
Théodoret, 291.
Thérèse (sainte) — histoire, 207. — éditions, 98, 205 — doctrine, 107, 153 — vie eucharistique, 11 — sainte Th. et s. Ignace, 187.
Thévenot, 309,
Thiéry, 188, 303.
Thomas a Kempis, 193, 205.
Thomas d'Aquin (saint) et le pseudo-Denis, 206, 288-291 — sacerdoce et vie religieuse, 283-288 — doctrine spirituelle en général, 94, 107, 191, 200, 306, 307 — citations diverses, 15, 37, 45, 115, 120, 127, 186, 197, 202, 264-273, 398.
Thomas de Celano, 97.
Thurston, 108, 203, 204, 207, 408.
Toniolo, 206.
Tonquédec (de), 98, 105, 109, 203.
Tournier, 186.
Touzery, 384-385.
Truptin, 308.
Turco, 106, 201.
Tyrrel, 394.

Underhill, 207.
Urbano, 312.

Vaccari, 191.
Vallery-Radot, 197.
Van der Elst, 190.
Van Eigen, 305.
Van Houtryve, 199.
Van Miert, 208.
Van Rijswijk, 98.
Van Roey, 206, 311.
Vatasso, 310 (Bona).
Vaughan (bish. J. S.), 201, 305.
Verkade, 310.
Vermeersch, 191, 204.
Vernet, 397.
Verriele, 310.
Vicente de Peralta, 312.
Villada, 107, 203.
Villecourt, 361, 406.
Viller, 186.
Vincent Ferrier (saint), 104, 194.
Vincent de Paul (saint), 110.
Vismara, 203.
Voltas, 307.

Waffelaert (Mgr), 97, 306, 307, 377-381.
Ward (miss), 310.
Watkin, 404.
Watrigant, 7, 96, 99, 112, 178, 185-189, 197, 304, 310 (Huby).
Wilmart, 58-83, 361-377, 406.
Withmann, 404.
Wolff, 311.
Wurm, 300.

Xavier (saint François), 205.

Zimmermann, 403.
Zonta, 408.

Le Gérant : A. SOUCASSE.

IMPRIMERIE CATHOLIQUE SAINT-CYPRIEN

— I. VIDAILLON —

27, ALLÉES CHARLES-DE-FITTE — TOULOUSE

ETUDES

Fondée en 1856, paraissant deux fois chaque mois, le 5 et le 20, par fascicule de 144 pages grand in-8, la Revue comporte, avec des articles de fond, des mélanges, une recension des livres nouveaux, et des bulletins, résumant, sur un point d'intérêt majeur, le mouvement contemporain.

Revue de haute vulgarisation, avant tout religieuse, les **Etudes** font la première place à des sujets que leur importance unique maintient à l'ordre du jour, et auxquels l'intérêt passionné de presque tous les hommes intelligents assure en notre temps un surcroît d'actualité. Les sciences historiques et philosophiques, la sociologie, la littérature et l'art même, les questions d'éducation et d'enseignement, de méthodes et d'applications scientifiques, ont aussi leur place dans les **Etudes**.

Les abonnements partent du 5 janvier, du 5 avril, du 5 juillet et du 5 octobre.

Un an : France..... **30** fr. — Étranger (Union postale)..... **35** fr.
Six mois : France..... **16** fr. — Étranger — ..... **18** fr.

Un Numéro : 2 francs

RECHERCHES DE SCIENCE RELIGIEUSE

Sous ce titre, les **Etudes** ont inauguré en 1910 la publication d'un recueil technique de mémoires et de notes portant exclusivement sur des sujets de doctrine, littérature et histoire religieuses. La théologie dogmatique et positive, l'histoire des institutions, livres et rites religieux, chrétiens et non chrétiens; l'exégèse et ses sciences auxiliaires; la psychologie religieuse, la philosophie dans ses rapports avec le dogme, l'histoire ecclésiastique y ont leur place.

Chaque livraison contient des articles de fond; des notes ou mélanges, portant sur des points d'érudition ou de doctrine étroitement limités; un bulletin technique d'ancienne littérature chrétienne, d'exégèse ou d'histoire des religions.

De 1910 à 1914, les **Recherches** paraissaient tous les deux mois; depuis la reprise de leur publication, en 1916, on a dû provisoirement modifier la périodicité : au lieu de 6 fascicules, la Revue ne comporte plus que 3 fascicules *doubles*.

Les abonnements partent de janvier.

France..... ..... **10** fr. — Union postale..... **12** fr.
Pour les abonnés des **Etudes**... **8** fr. — — ..... **10** fr

Prix du fascicule double... : 4 fr.
Prix des années écoulées.. : 15 fr.

Adresser les abonnements à

M. L'Administrateur des **Etudes**
5, Place Saint-François-Xavier, Paris (VIIe)

Ernest M. RIVIÈRE, S. J.

CORRECTIONS ET ADDITIONS

A LA

BIBLIOTHÈQUE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

Supplément au " DE BACKER-SOMMERVOGEL "

Quatre fascicules parus, gr. 4°, XII-908 col., 60 francs :

1er	fascicule,	XII-38 col.	4 francs ;
2e	»	274 col.	17 »
3e	»	224 col.	14 »
4e	»	372 col.	25 »

Le 5e fascicule est en préparation, d'après les documents laissés par l'auteur. Il contiendra en particulier les notes inédites du P. Oudin et celles du P. Caballero, que le P. Rivière avait eu la bonne fortune de retrouver. Il y a en outre la table alphabétique des auteurs cités dans les cinq fascicules.

SUAREZ ET SON ŒUVRE

A l'occasion du 3e centenaire de sa mort

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES IMPRIMÉS ET INÉDITS

par E. M. RIVIÈRE S. J.

DOCTRINE par R. de SCORRAILLE S. J

4° à 2 colonnes, VIII-80 pages avec un portrait de Suarez, 8 francs.

EN PRÉPARATION :

SUAREZ

Epistolae et Opera inedita

par E. M. Rivière (†), R. de Scorraille et F. Cavallera

L'AA CLÉRICALE DE TOULOUSE

Lettres et Documents

(I, Le Livre d'Or ; II, Lettres et procès-verbaux)

par E. M. Rivière (†) et F. Cavallera

Pour toutes ces publications s'adresser à M. F. Cavallera, *31, rue de la Fonderie TOULOUSE*

Journées Grégoriennes et Liturgiques de Lourdes

On sait le succès très mérité qu'elles ont obtenu pour le nombre et la qualité de ceux qui y ont pris part et le très grand intérêt qu'elles offraient à tous ceux qui ont à cœur le progrès du mouvement grégorien et liturgiqne.

Le *compte-rendu*, reproduisant *in extenso* ses rapports et les conférences paraîtra fin octobre. On souscrit dès maintenant (3 francs) en s'adressant à M. le Chanoine Marty, évêché de Perpignan (Pyr.-Or.)